COLECCIÓN: Cuadernos de aportes desde el aula

Cuaderno Número: 3

# REPENSAR LO SAGRADO DESDE OTRAS COORDENADAS CULTURALES



Fiesta de la Santa Cruz en Acatlán, Guerrero. Mayo de 2004.
Fotografía de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes.



# Repensar lo sagrado desde otras coordenadas culturales

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coordinador)




COLECCIÓN: CUADERNOS DE APORTES DESDE EL AULA







http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

CDMX, 2018



Hecho en México

# Repensar lo sagrado desde otras coordenadas culturales

---

Autores:

Gómez Arzapalo Dorantes Ramiro Alfonso

Jiménez Vargas Carlos Mario

López Hernández Juan Gabriel

Miramontes Mercado Ana Bertha

Orozco Paredes Jesús Emmanuel

Ramírez Pastelín Gisella Tonaya

Salinas Pérez J. Belén

Vázquez Uribe José Arturo

# ÍNDICE

# INTRODUCCIÓN - PRESENTACIÓN

*De un texto colectivo* *De un proyecto colegiado*

*Esperanzas y expectativas de un caminar conjunto*

En este tercer cuaderno de la colección de *Cuadernos de Aportes desde el Aula* de *Senda Libre*, lo dedicamos a la reflexión de Repensar lo Sagrado desde Otras Coordenadas Culturales. En este cuaderno, reunimos los trabajos de los alumnos de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura de la Universidad Intercontinental, específicamente, aquellos que compartimos juntos la materia de *Arte, religión y cultura* en el semestre de enero a mayo de 2018.

Así pues, estas líneas, como sugiere el título, pretenden por un lado introducir este texto colectivo en la particularidad del tema a desarrollar en este volumen, pero también –por otro lado- nos interesa dejar en claro qué es este proyecto más allá de la singularidad del actual número.

Empezando pues por este último punto, cabe señalar que este sello de Senda Libre nace como un esfuerzo académico descentralizado de la adscripción institucional de los participantes, tratando de ser un foro que dé cierta estabilidad, presencia y visibilidad a los trabajos de académicos y estudiantes que reflexionan de forma seria, sistemática y ordenada acerca de un tema en particular, dentro del campo de las Humanidades, y que proponen su material a lectura y consideración de los interesados en el tema, abonando a un diálogo posterior a los integrantes del aula que generó esas reflexiones, o también sirviendo como puntos de referencia para futuras generaciones.

Ahora bien, en cuanto al foro que nos reunió a los que aquí participamos, fue –como ya habíamos mencionado-, la clase de *Arte, religión y Cultura* de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura, la cual, presidida por un servidor, tratamos de encauzar concretamente en derredor del tema: *Religiosidad popular y procesos sincréticos en comunidades campesinas de origen indígena en México. Análisis antropológico de la conformación y reproducción cultural de grupos subalternos en contextos pluriculturales negados.*

Enfocamos dicho curso partiendo del hecho de que el proceso de globalización tal y como se ha venido desarrollando, no solamente involucra las economías nacionales orientadas hacia la homogenización en vistas a obtener rendimientos mayores y más controlados por un pequeño grupo de poder que resulta aparentemente inexistente, como si el proceso fuera anónimo y con vida propia. También resultan involucradas intrínsecamente las culturas de aquellos lugares que se integran a esta avalancha, pues si por un lado las principales repercusiones son políticas y económicas a nivel "nación", por el otro, las culturas locales se ven brutalmente golpeadas por un modelo de irrupción repentina en su proceso histórico autóctono., frente al cual –generalmente- no pueden sobrevivir como entidades culturales diferentes y originales.

La fuerza de la globalización es tal, que es difícil pensar que se detenga o que cambie radicalmente el modelo con tal de respetar a las culturas locales. El común en este proceso es que dichas culturas

entren en un proceso de integración abrupta disolviéndose los pilares tradicionales en los cuales descansaban sus estructuras originales –culturalmente hablando-. El porvenir de las innumerables culturas locales aparece incierto, y francamente turbio.

Sin embargo, hay algunos lugares que han sido capaces de integrarse a partes del modelo globalizante, sin perderse absorbidos por el remolino, es decir, han podido integrar de alguna manera sus economías locales al modelo capitalista "exterior" a sus comunidades sin perder por eso su identidad cultural ni sus formas tradicionales de reproducirla, conservando así mismo sus cosmovisiones y formas de organización social en un creativo y dinámico proceso de reinterpretación, readaptación y refuncionalización de sus formas tradicionales. ¿Cómo lo lograron? ¿qué mecanismos emplearon? ¿qué estrategias sociales usaron para conseguirlo? Eso es lo que nos interesa reflexionar en este seminario desde el polémico concepto de "religiosidad popular".

Dicho concepto ofrece un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indígenas en los inicios de la Colonia. No se trata de postular ni el éxito de la *tabula rasa*, que los frailes pretendían, ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, se sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica, en un contexto social e

histórico determinado. Esta aportación resulta muy pertinente, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía, encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica, que por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso, y por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional.

Se trata de una interpretación que permite reconocer que el otro existe, punto crucial en la forma de entender la relación interna entre culturas que por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. Así, las culturas indígenas que se han desarrollado desde hace siglos en lo que hoy es México, han sido muy frecuentemente observadas e interpretadas desde otras lógicas, quedando generalmente confinadas a lo que el extraño diga que son, adquiriendo un lugar en un plan ya diseñado, y una caracterización no emanada de su propia voz, sino desde comparaciones con otra cosa que no es ella misma.

Es obvio que para poder comprender los fenómenos sociales que se dan contemporáneamente en las comunidades de origen indígena, es imprescindible sumergirse en las interpretaciones que los indígenas mismos hacen de su entorno, tomadas en su contexto particular, sin llevar a cabo comparaciones forzadas entre un *ellos* y un

*nosotros* situado en un contexto diferente y desde perspectivas culturales que les son totalmente extrañas a aquellos. Por eso, la propuesta de lecturas y temas versó sobre lecturas de corte antropológico que ofrecen una descripción de estos fenómenos desde la intimidad de los pueblos campesinos de origen indígena en contextos rituales, pues es éste un espacio de refugio donde han preservado muchas características culturales propias que los diferencían visiblemente del resto de la población mexicana.

Lo que antropológicamente nos interesó destacar en nuestro curso no es el registro y cronometraje de esos intentos de imposición, sino las estrategias endógenas seguidas por las comunidades indígenas que permitieron la incorporación de elementos exógenos, una incorporación inteligente a través de reinterpretaciones y procesos de selección, que les posibilitaron adquirir formas de lo impuesto incorporadas en su repertorio cultural mesoamericano. Desde este punto de vista, la imposición no es simplemente imposición y ya, sino que hay empeñadas estrategias sociales ingeniosamente aplicadas para dar al que impone datos medibles para que piense en el éxito de su imposición, mientras que en la intimidad de los rituales y su organización social implícita, las reformulaciones de los elementos provenientes del exterior se engarzan coherentemente con lo que se heredó de los ancestros, dando lugar a nuevas formas de religiosidad, donde –para entenderlas- es imprescindible reconocer el origen tanto de unas como de otras.

En las comunidades de ascendencia indígena en México, el papel que se considera que juegan los santos en la vida social, es algo digno de ser considerado desde la antropología y la filosofía, respetando la interpretación autóctona que, en las diferentes variantes locales, preserva un rico bagaje cultural e histórico que ha sido tradicionalmente despreciado tanto por la historia oficial del estado, como por la parte hegemónica eclesiástica. Estos entes numinosos son considerados como personajes vivos y presentes en los pueblos, como entidades sagradas, que si bien nominal e iconográficamente proceden de la religión católica, desde la observación etnográfica se evidencia una concepción de lo divino culturalmente diferente a la tradición cristiana "occidental".

La divinidad se integra –en estos contextos culturales- a una red de intercambio y reciprocidad entre lo natural, lo humano y lo divino, a imagen y semejanza de las existentes en la sociedad humana. Los santos, así, se convierten en personajes divinos encarnados en sus cuerpos de madera, pasta o resina, con voluntad propia y poderes específicos que legitiman –mediante sus apariciones milagrosas, presencia, parentescos y decisiones- la identidad, el territorio y las relaciones interpueblerinas de una región.

El sistema religioso que operaba en las distintas culturas mesoamericanas en época prehispánica fue paulatinamente desmembrado una vez consumada la conquista, pero la actividad agrícola –básica en época prehispánica- continuaba siéndolo en la

Colonia. A ese nivel, de cultura agrícola, los rituales propiciatorios y –en general- de todo el ciclo de cultivo, siguieron practicándose, aunque con obvias modificaciones. Los aires, la lluvia, el cerro, el maíz mismo, siguieron tratándose como un Tú y no como materia despersonalizada, pero ya no estaban solos como entidades numinosas, sino que las comunidades fueron integrando a ciertos santos católicos, que por su iconografía o sus atributos, fueron –y siguen siendo- considerados útiles en el proceso productivo agrícola, de acuerdo con su cosmovisión. La Cruz, Dios Padre, la Virgen, etc., son de igual forma refuncionalizados y se integran a este complejo cosmovisional indígena no como foráneos, sino como autóctonos.

Las expresiones religiosas profesadas por las diferentes culturas indígenas prehispánicas, fue interpretada por los frailes evangelizadores en la época de la Conquista, como "cosa demoniaca". Motolinía se expresaba en los siguientes términos: "En cada pueblo tenían un ídolo o demonio, a el cual principalmente como su abogado tenían y llamaban, y a éste honraban y ataviaban de muchas joyas y ropas, y todo lo bueno que podían haber le ofrecían, cada pueblo como era y más en las cabezas de provincias"[1].

Este mismo fraile expresaba en una carta dirigida al emperador Carlos V en enero 2 de 1555, la urgente necesidad de corregir las

---

[1] Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*. México, Porrúa, 1995, p. 200.

desviaciones y perversiones de los indios en lo tocante a los asuntos religiosos:

> Sepa V.M. que cuando el Marqués del Valle entró en esta tierra, Dios Nuestro Señor era muy ofendido, y los hombres padescían muy cruelísimas muertes, y el demonio nuestro adversario era muy servido con las mayores idolatrías y homicidios más crueles que jamás fueron […] Por amor de Dios V.M. se compadezca de aquellas ánimas, y se compadezca y duela de las ofensas que allí se hacen a Dios, e impida los sacrificios e idolatrías que allí se hacen a los demonios, y mande con la más brevedad y por el mejor medio que según hombre y ungido de Dios y capitán de su Santa Iglesia, dar orden de manera que aquellos indios infieles se les predique el santo Evangelio.[2]

Evidentemente, la concepción de Dios que los colonizadores europeos tenían en el s.XVI, estaba plenamente configurado desde la perspectiva monoteísta cristiana, así que en el momento de la conquista, cuando los cronistas se refieren a los entes divinos indígenas como “dioses” o como “demonios”, lo hacen en contraposición a “Dios” como el único divino posible y bien absoluto. Al traducirse los nombres de los entes divinos indígenas, se les asignó la catalogación de “dioses” a semejanza de los panteones griego y romano, como una forma de identificarlos y catalogarlos en algo conocido, pero las funciones específicas que estos entes numinosos tenían en la interacción de seres humanos, fuerzas naturales, animales y plantas desde la óptica propia de los indígenas, no fueron

[2] *Ibidem,* pp. 205-206.

consideradas por los españoles. Además que ese término asignado de "dioses" fue siempre considerado como sinónimo de "demonios" o "ídolos", en una evidente minusvaloración frente al *a priori* absoluto del Dios monoteísta.

Insistimos, pues, en que la forma como históricamente, de acuerdo a la cosmovisión indígena, se ha entendido a los seres divinos y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo la divinidad es –en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de cohersión a lo divino, o de obligación de ésta para con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Muy por el contrario, en los pueblos campesinos de origen indígena es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da –en la ofrenda- y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sobrenaturales. En este sentido, las ofrendas y celebraciones

que protagonizan estos pueblos no tienen el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades indígenas contemporáneas se "castigue" a los santos, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y "parándolos" en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación.

Lo presentado en este volumen colectivo muy modesto es un intento por comprender la originalidad propia de la religiosidad indígena que trata de dar cuenta de su entorno, la posición que el ser humano ocupa en él y los seres divinos que cohabitan e interactúan con el hombre, permitiendo reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido –como grupos específicos- afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, que culturalmente es tan diferente, y que tiende a la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige. Se trata de una interpretación que permite reconocer que el otro existe, punto crucial en la forma de entender la relación interna entre culturas que por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. En todo caso se trata de un esfuerzo por interpretar los fenómenos religiosos en contextos indígenas partiendo desde la originalidad cultural e histórica propia de esas sociedades, sin entrometer modelos

ajenos a los cuales pretender ajustarlos desde realidades totalmente lejanas a sus parámetros autóctonos.

Es preciso destacar que las referencias a la religiosidad popular, piedad popular, catolicismo popular, o de la forma como se le llame en los diferentes documentos eclesiásticos, hace referencia casi exclusivamente a elementos cúlticos externos: “Entre las expresiones de esta espiritualidad se cuentan: las fiestas patronales, las novenas, los rosarios y *via crucis*, las procesiones, las danzas y los cánticos del folclore religioso, el cariño a los santos y a los ángeles, las promesas, las oraciones en familia. Destacamos las peregrinaciones, donde se puede reconocer al Pueblo de Dios en camino”[3]. Es como si la concepción de lo Divino desde estas alteridades ni siquiera fuera considerado como posibilidad. Se da por sentado, desde un posicionamiento completamente etnocéntrico, que la Verdad está dada y preservada unilateralmente, cuando lo implícito en las manifestaciones religiosas populares en contextos indígenas, por ejemplo, es mucho más profundo, pues implica la concepción misma de lo Divino desde otras coordenadas culturales y mundos simbólicos completamente diferentes.

La forma de referirse a la divinidad en los pueblos campesinos donde opera la religiosidad popular, sugiere no sólo una diferente forma de expresión cultual en relación con la iglesia católica oficial,

[3] Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), *Documento final de la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Aparecida, Brasil. 2007. Num. 259. http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf (Consultado el 3 de noviembre de 2014).

sino también una concepción distinta de lo que es y cómo se accede a la divinidad.

Santa Úrsula Xitla

18 de mayo de 2018

*Ducit et Docet*

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

# CONCEPCIÓN DE LA DIVINIDAD EN COMUNIDADES CAMPESINAS MEXICANAS: ESBOZO DE UNA DIFERENCIA VELADA

*RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES*[1]

Desde la observación etnográfica en comunidades campesinas de origen indígena en México, la propia concepción de la divinidad que subyace en quienes participan en los diferentes rituales populares, es algo digno de ser tomado en cuenta, por las repercusiones que de ello pueden desprenderse.

Partiendo de un punto de vista superficial, podría considerarse que se adscriben al catolicismo en cuanto a la creencia en un solo Dios verdadero que -desde la perspectiva monoteísta- es todopoderoso, creador, principio absoluto de todo lo existente, con injerencia directa en lo creado, sin embargo, no podemos obviar -desde la antropología- la forma concreta de considerar a las imágenes de los santos como entidades vivas, presentes en sus cuerpos de madera, caña o resina. Se les atribuyen poderes específicos, amistades, enemistades, gustos, todos operantes en una voluntad propia y -al parecer- independiente de otro ser absoluto que los rija.

[1] Licenciado en filosofía (UIC) y en Ciencias Religiosas (ULSA). Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria (ENAH). Profesor-investigador en la Universidad Intercontinental, México, en las licenciaturas en Filosofía y Teología, además, coordinador de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. También docente de la Maestría en Pastoral Urbana de la *Universidad Católica Lumen Gentium* y docente de filosofía en el Instituto Superior de Estudios Salesianos. Profesor en el programa de Antropología Social de la ENAH. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Colegio de Estudios Guadalupanos y Presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular. Dato de contacto: gomez_ramiro@hotmail.com

Esta forma de religiosidad se acerca más al politeísmo que al monoteísmo. La discusión teórica en torno a este problema debe abarcar la forma misma de entender lo divino desde estos grupos culturales herederos de una tradición ancestral mesoamericana.

La forma de referirse a la divinidad en los pueblos campesinos donde opera la religiosidad popular, sugiere no sólo una diferente forma de expresión cultual en relación con la iglesia católica oficial, sino también una concepción distinta de lo que es y cómo se accede a la divinidad. La concepción de Dios manejada en el cristianismo es la de un ser supremo, que es omnisciente, omnipresente y omnipotente, creador de todo lo existente y pendiente de la creatura, especialmente la humana, que a través de un camino ético ya establecido de acuerdo al plan divino, puede o no aspirar a una vida venidera que será completamente diferente a ésta, sin corporeidad.

Al hablar de "Dios", no podemos dejar de lado la carga cultural occidental que este término implica, desde la tradición judeo-cristiana, permeada por el mundo griego en los intentos explicativos del ser absoluto. La palabra misma "Dios" proviene en su raíz más profunda del griego *theós*, en nominativo, que significa "el dios", usado para la referencia a Zeus como líder de una comunidad de entes divinos, una comunidad jerarquizada donde Zeus era el que detentaba el poder absoluto sobre los demás entes divinos y sobre el resto del cosmos. Así pues, la palabra "Dios" proviene del latín Deus que a su vez viene

del griego Zeus, quien en su mitología era el dios de los dioses. La palabra Zeus cambió a Deus y después a Dios.

La visión judaica aporta a esa visión de lo divino la peculiaridad del monoteísmo. Yahvé como el único Dios, sin semejantes, tan intangible y lejano que ni siquiera su nombre puede ser conocido, mucho menos pronunciado. Un Dios celoso que no acepta rival y frente al cual todo otro ente divino es atacado, derrotado y desechado por el único y todopoderoso Dios verdadero.

El cristianismo conjunta ambas tradiciones en lo referente a la concepción de la divinidad. Postula un Dios único, lejano en principio, pero cercano al hombre por su decisión en la encarnación. Sin embargo, no se agota en esta concepción judaica, sino que integra numerosos elementos del mundo griego, el nombre en principio, como ya habíamos mencionado líneas arriba, pero también en un sentido mucho más profundo al identificar a este Dios único con el *lógos*, en los primeros años del cristianismo donde se intentaba expresar el contenido cristiano echando mano de lo existente y operante en los ámbitos culturales interactuantes en ese contexto específico: judío, griego y romano. El prólogo del evangelio de San Juan es el ejemplo más representativo de esta unión: "En el principio era el Verbo y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios" (Juan 1, 1 y ss). Ese Verbo, o *lógos*, se identifica plenamente con Jesucristo, con todos los atributos de Dios, expresado ahora con el *lógos* que desde Heráclito, trataba de dar cuenta -dentro de la filosofía griega- del principio de

todo. Se unifican así dos tradiciones que parecían irreconciliables, el judaísmo y el ámbito racional griego; por un lado Yahvé, el eternamente lejano e innombrable, con el *theós*, jerarca de una comunidad de dioses, identificado plenamente con el *lógos* como principio de todo lo existente y principio ordenador del cosmos desde la filosofía griega.

Esto se refleja en la incorporación dentro del cristianismo de ciertos aspectos que -en el fondo- implican contradicción, como la creencia en la inmortalidad del alma (proveniencia griega) matizada desde lo cristiano por un premio o castigo de acuerdo a la vivencia ética; y la resurrección (proveniencia judía) como propuesta novedosa en un contexto cultural donde la muerte era concebida como la extinción absoluta, la total inexistencia, un contexto en el que la sugerencia de una resurrección, representaba una gran noticia, ya que tradicionalmente dentro del judaísmo la única forma posible de subsistir de alguna manera al acontecimiento de la muerte era la descendencia. ¿Para qué una propuesta de resurgimiento de la vida, cuando la vida misma está garantizada en un alma inmortal? Ambas proveniencias culturales se conjuntan en una nueva propuesta religiosa cristiana, en la que adquiere preeminencia la adscripción incondicional a un determinado camino ético que se considera único, verdadero y bueno, a imagen del Dios que lo establece.

La concepción cristiana de Dios, pues, implica la aceptación total de este ser divino único, sin rival, omnipotente, omnipresente y

omnisciente. No se puede establecer relación con Él a menos que Él así lo permita y se haga -de alguna manera- asequible al ser humano, el cual, de suyo, no podría acercarse a tan magna presencia.

Evidentemente, la concepción de Dios que los colonizadores europeos tenían en el siglo XVI, ya se había configurado desde la perspectiva arriba descrita, así que en el momento de la conquista, cuando los cronistas se refieren a los entes divinos indígenas como "dioses" o como "demonios", lo hacen en contraposición a "Dios" como el único divino posible y bien absoluto. Al traducirse los nombres de los entes divinos indígenas, se les asignó la catalogación de "dioses" a semejanza de los panteones griego y romano, como una forma de identificarlos y catalogarlos en algo conocido, pero las funciones específicas que estos entes numinosos tenían en la interacción de seres humanos, fuerzas naturales, animales y plantas desde la óptica propia de los indígenas, no fueron consideradas por los españoles.

Surge entonces el problema de que si el término "dioses" da cuenta de lo que son estos seres divinos en contextos indígenas -desde su propia perspectiva y originalidad cultural-. Si no son "dioses" en el sentido greco-romano, ¿cómo llamarlos?, podrían ser referidos como seres sobrenaturales, pero… ¿lo son?, esta catalogación ¿realmente describe lo que los indígenas consideran que son dichos entes?, pues ya desde numerosos trabajos de descripción etnográfica ha quedado planteado que estos entes divinos se considera que habitan y actúan en la naturaleza. La concepción misma de lo

sobrenatural, implica algo encima de la naturaleza, fuera de ella, en un más allá, e insistimos nuevamente que desde la observación etnográfica de los rituales propiciatorios para el ciclo agrícola, las ofrendas a los muertos y a los entes que rigen la naturaleza, es evidente que lo que se pide y espera, tiene que ver con un beneficio directo en esta vida, operante en el aquí y el ahora.

Esa visión de un más allá - fuera de esta realidad tangible donde interactúan los hombres, los divinos y la naturaleza- no opera en medio de estas comunidades de ascendencia indígena. Aún los muertos, desde su lugar, permanecen partícipes de esta realidad mediante el ritual y el trabajo que desempeñan a favor del pueblo (*cfr.* Good 1994, 2001 a y b).

Un término que podría resultar propio, sería el de "dueños", catalogación que implica un lugar de acción, un lugar donde se ejerce una función específica, en interacción con los "otros dueños". El dueño del monte, el dueño del agua, el dueño de los animales. Desde esta perspectiva, los entes divinos ejercen su autoridad sobre el coto de poder que les corresponde. Ellos deciden allí, y es a ellos a los que se les solicita lo requerido dentro de su dominio particular y posibilidades específicas, se pacta por algo concreto -a través de la ofrenda y el ritual-. Es muy sugerente pensar que esos dueños en la época prehispánica, se reformularían en los personajes católicos después de la conquista.

Insistimos, pues, en que la forma como históricamente, de acuerdo a la cosmovisión indígena, se ha entendido a los seres divinos y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo la divinidad es -en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de coerción a lo divino, o de obligación de ésta para con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Muy por el contrario, en los pueblos campesinos de origen indígena es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da -en la ofrenda- y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sobrenaturales. En este sentido, las ofrendas y celebraciones que protagonizan estos pueblos no tienen el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades se "castigue" a los santos, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y "parándolos"

en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación.

La separación que se aprecia entre la festividad popular en estos pueblos y los patrones oficiales de celebración litúrgica en la ortodoxia eclesial, nos llevan a deducir que las motivaciones en uno y otro lado son diferentes y lo que se busca con la celebración responde también a intereses distintos. Millones registra con respecto al cambio de fechas de celebración en Perú, lo siguiente:

> "Son frecuentes los casos en los que el pueblo decide anular el mandato de la Iglesia Católica y dedicar a su santo patrono un día diferente del que marca el calendario oficial. Así sucede en Túcume, donde la Purísima Concepción es festejada en febrero, dejando sin efecto el día 8 de diciembre que le está consagrado por la Iglesia. Este tipo de decisiones se asienta en razones de muy distinto orden. En varias ocasiones, los pobladores nos explicaron que si la fiesta se celebra el mismo día en la misma región, las parroquias y sus devotos estarían disputando el mismo público que potencialmente acudiría al festejo. Dado que cada reunión es a la vez feria de carácter comercial, lugar de encuentro familiar, centro de peregrinación y ocasión de eventos civiles, resulta muy conveniente que cada pueblo, distrito o comunidad, tenga su propia fiesta patronal perfectamente diferenciada de la de sus vecinos" (Millones 2003: 12-13).

Más adelante en este mismo texto, el autor se pregunta, después de describir la fiesta de San Sebastián: "¿Qué es lo que queda del mártir cristiano en esta celebración andina? Probablemente nada, pero la devoción es auténtica y si la imagen que desfila no es más el centurión romano, ningún sebastiano se aflige por eso" (Millones 2003: 25).

Estas referencias de Millones de su experiencia en Perú, se acercan a lo que apunta Gilberto Giménez acerca de San Pedro Atlapulco en el Valle de Toluca:

> "Los pueblos han desarrollado un poderoso sistema de integración y solidaridad sobre fundamentos religiosos, haciendo depender su identidad y continuidad del culto a un santo patrono, de manera que la participación en su ciclo de fiestas sea el principal indicador de solidaridad lugareña y el criterio más importante de pertenencia a la comunidad. Esta forma de organización religiosa tiene generalmente carácter autónomo y laico, dando lugar a un interesante modelo de autogestión religiosa. El culto local al santo patrono se halla casi siempre en manos de los vecinos del pueblo, organizados en grupos corporativos llamados 'mayordomías'" (Giménez 1978: 66).

El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, interpretación propia de la ortodoxia católica, no es un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades rurales, las cuales han valorado a sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana, que reciben del pueblo, pero también deben corresponder, pues son parte de él. De esta manera, tenemos que los santos son parte integral de la comunidad, y como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población.

El santo en este contexto de religión popular, en su función pragmática operante en el orden material, devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. La primera invierte sus esfuerzos en una apuesta que no ha de ganarse en esta vida, mientras que la segunda invierte y

gana aquí en esta vida. El ámbito espiritual en contextos indígenas, no parece separarse de esta realidad terrena, sino que se integran los planos de la inmanencia y la trascendencia. La otra vida, (la posterior a la muerte) no desvincula del entorno natural y social.

En base a estas distinciones, podemos presentar el siguiente cuadro que puede ayudar a esbozar la diferencia entre una concepción de la divinidad que hunde sus raíces en las cosmovisiones indígenas, y otra que aporta, desde la institucionalidad de una iglesia oficial su propia visión.

| **ELEMENTO DE CONTRASTE** | **RELIGIOSIDAD POPULAR** | **CATOLICISMO OFICIAL** |
|---|---|---|
| Imagen del santo | • Persona viva con quien se interactúa **aquí y ahora**.<br>• Poderoso en sí mismo y con voluntad propia. | -Objeto de veneración, una representación de un ser que no está presente en esta realidad.<br>- Intercesor, no tiene poder propio, sino que obtiene los favores de Dios, que es quien tiene el poder. |

| | | |
|---|---|---|
| | • Ambigüo, puede ser benevolente o dañar. | - Modelo ético de bondad (la inamovible bondad de Dios), lo que le da unidireccionalidad moral. |
| Trascendencia | El ámbito de la inmanencia y la trascendencia en ocasiones no se distinguen, y cuando lo hacen nunca es una separación radical. La misma trascendencia se realiza en el plano inmanente. | La inmanencia es una fase temporal condenada a un fin. La trascendencia permanecerá eternamente y operará bajo criterios totalmente diferentes que esta realidad inmanente. |
| Motivación (o búsqueda del beneficio) | El beneficio que se persigue es en este mundo en cuestiones tangibles necesarias para el buen funcionamiento | Es una apuesta para recibir un beneficio en otra realidad diferente a ésta que se alcanzará plenamente después |

| | | |
|---|---|---|
| | material de esta vida, en el ámbito natural, social, político, económico.<br>(Ética anclada en la inmanencia). | de la muerte.<br>(Ética anclada en la trascendencia) |

Esta diferencia en la interpretación del papel de los santos, responde a que la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y por ende, se debe reconocer como un proceso autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Es entonces comprensible que se produzca una tensión continua entre la religión oficial y sus normas canónicas y la vivencia concreta de la religiosidad popular, como bien señala Báez-Jorge:

> "Los distintos actos de represión a la religiosidad popular indígena se refieren a conflictos en los ámbitos del control del ritual, la autogestión ceremonial laica, las reinterpretaciones simbólicas, y el ejercicio político comunitario. Dejan al descubierto la resistencia de los feligreses a las imposiciones litúrgicas, al autoritarismo y a la intromisión clerical en las creencias y prácticas del culto tradicional" (Báez-Jorge 1998: 217).

Es evidente, entonces, el marcado carácter etnocéntrico en la concepción de la divinidad. No solamente refiriéndonos al momento del primer contacto entre indígenas y españoles, sino en el posterior desarrollo en los pueblos colonizados durante siglos, y posteriormente

su reformulación a través del período independiente hasta llegar a la época contemporánea.

La negación del otro se manifiesta en múltiples sentidos, uno de ellos -el que aquí nos ocupa- en lo religioso. No se trata solamente de que se niegue a los entes divinos indígenas, sino que aún la forma de entenderlos, para luego descartarlos, no atiende a la originalidad propia de estos grupos en la forma de concebirlos, como si fueran incapaces de generar una visión religiosa propia desde su cultura, se les considera como "gente sin historia" (*cfr.* Wolf 1987), como un "relleno social" en las diferentes etapas históricas de los actuales estados modernos latinoamericanos, los eternos "menores de edad" que requieren la tutoría de los grupos hegemónicos.

No podemos olvidar, en este sentido, la configuración histórica que se dio en lo que hoy es México, como territorios donde convivían de una u otra forma distintos grupos étnicos que se interrelacionaban entre sí de maneras asimétricas, donde había algunos de esos grupos que detentaban el poder hegemónico, generando alianzas de distinto tipo entre los diferentes grupos indígenas. En ese contexto general, se impone -con distintos niveles de violencia- un modelo completamente diferente, impuesto de manera vertical por el nuevo detentor del poder hegemónico: el colonizador español, con dos fuertes brazos para imponer el nuevo modelo: las autoridades gubernamentales directamente sujetas a la Corona y la iglesia.

Si consideramos este precedente, entenderemos mejor que el desprecio y nulificación de las formas autóctonas de religiosidad, no se dio como algo ocasional y esporádico, sino en un sistemático proyecto de desarticulación del sistema de creencias y prácticas rituales en los diferentes grupos indígenas. El presupuesto ideológico para justificar este proceso, lo daba la idea de un Dios único y verdadero, absoluto, lo cual significaba que no hay cabida para la duda de que lo que se hace es correcto. Dios se convirtió en el garante de este proyecto, a través de su única mediación terrenal oficialmente aceptada: la iglesia.

Como proyecto social, la iglesia -durante la Colonia- atacó de manera continua toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial, descontextualizando a las divinidades autóctonas de sus propios ámbitos operativos y sus funciones específicas en interacción con la naturaleza, la sociedad humana, los fenómenos atmosféricos, etc. Se prohibieron "los demás dioses" nominal e iconográficamente, pero sus funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos fueron aspectos que -en muchos casos- pasaron desapercibidos ante la mirada vigilante del clero colonial.

Aparentemente los "falsos dioses" habían sido derrotados, destruidas sus imágenes, prohibida su invocación. Pero más allá de lo nominal e iconográfico, esas funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos de éstos entes divinos "derrotados", fueron reformulándose y resignificándose en aquellos

personajes sagrados que, con el nuevo orden social impuesto, sí gozaban de carácter oficial: los santos.

Nótese que cuando hablamos de las funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos que los entes divinos tienen en contextos indígenas, nos estamos refiriendo a contenidos cosmovisionales en tanto que implican una *visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre* (Broda 2001: 16).

Desde esta perspectiva, los santos -ya reformulados en estos contextos indígenas- se convierten en personajes adscritos nominal e iconográficamente al ámbito de la iglesia oficial, pero en tanto a las funciones que se les asignan, los ámbitos de poder sobre los cuales ejercen su dominio y la forma como se considera que interactúan con los seres humanos, los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos, etc. dejan entrever una procedencia totalmente diferente a la canónica y que corresponde a la resignificación local que cada uno de estos personajes tuvo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Báez-Jorge, Félix

1998 *Entre los naguales y los santos*. Xalapa, Universidad Veracruzana.

Broda, Johanna

2001 "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica: 15-45.

Giménez, Gilberto

1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Ecuménicos.

Good, Catharine

1994 "Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", *Cuicuilco* (México), nº 1: 139-153.

2001a "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.* México, Consejo

Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica: 239-297.

2001b "Oztotempan: El ombligo del mundo", en Broda, Iwaniszewsky y Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes -Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: 375-393.

Millones, Luis

2003 *Calendario tradicional peruano*. Lima, Fondo Editorial del Congreso de Perú.

Wolf, Eric

1987 *Europa y la gente sin historia*. México, Fondo de Cultura Económica.

# *ETNIA YAQUI: SINCRETISMO O EVANGELIZACIÓN*

CARLOS MARIO JIMÉNEZ VARGAS[1]

## Planteamiento del problema

En el noroeste del país de México, concretamente en el estado de Sonora, se ubica la etnia indígena Yaquí. Su presencia territorial se remonta a unos 300 años antes del colonialismo español. Cabe mencionar que, el lugar que ha tenido esta etnia, profundamente religiosa y bélica, ha llamado la atención no sólo por sus usos y costumbres, sino también ha marcado un papel relevante en algunos acontecimientos históricos en la escena nacional. Para el presente trabajo nos ocuparemos del análisis comparativo en la configuración religiosa de la tribu Yaqui, antes y después de la evangelización jesuítica. ¿Es propio hablar de un secretismo religioso entre la religión yaqui y el catolicismo, al modo y manera en el que sucedió con las etnias del centro del país de México?

[1] Presbítero incardinado a la Arquidiócesis de Hermosillo, desde hace 12 años. Cursó sus estudios en el Seminario Mayor de Hermosillo (1997-2006), licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de México (2009); licenciatura en Filosofía, en Instituto de Ciencias y Estudios Superiores, (ICES) 2016; actualmente es párroco de María Madre del Redentor (Hermosillo), encargado de la Comisión de Pastoral Profética Diocesana y profesor en el Seminario Mayor. Correo de contacto: bartyteen@hotmail.com

## Primera Parte

## Cultura yaqui: descripción mítico-geográfica

Las raíces geográficas de la tribu yaqui, se rastrean como provenientes de la confluencia de los Ríos Gila y Colorado. Étnicamente, pertenece a la familia Yuto azteca, grupo pimano, subgrupo ópata-cahita-tarahumara; se estima que arribaron a las actuales tierras sonorenses hacia el año 1,300 d.C., el lugar en donde se asentaron fue a orillas de lo que hoy conocemos como el Río Yaqui o *Jiak Batwe* (río que suena). Ahí pasaron de ser una tribu nómada, dedicada a la recolección, a una forma de vida más sedentaria, dedicándose a la agricultura del maíz, la pesca y la caza.

La cultura Yaqui cuenta con una serie de mitos que hablan de su origen e identidad. Según los especialistas es difícil contabilizar la cantidad de estos mitos[2], sin embargo, están bien detectados los principales. Entre ellos están: los del origen de la lluvia, el fuego, el viento y las fiestas; así como los de la Pascola y el primer hombre; "*El Yuku, divinidad de la lluvia y el viento*", "*La inundación y los profetas*", "*Origen del Yaqui*" y junto a este el mito de "*Yomumuli y los hombrecitos de surem", "Suawaka o San Miguel*" y "*Tukawiru o el mito del diablo*". Cabe señalar que para los yaquis hay una clara diferencia entre cuento y mito, esta radica en que "*los cuentos son considerados*

---

[2] "*La mitología yaqui constituye un sistema de signos pertenecientes al universo simbólico de esa sociedad; que, como sistema simbólico, los mitos dicen algo sobre esa cultura…los mitos utilizan distintos códigos para significar el estado de cultura que caracteriza al pueblo yaqui*." Olivarría, Ma., E., *Análisis estructural de la mitología yaqui*, INAH, México, 1990, p. 98.

*como puro entretenimiento, los mitos son juzgados sagrados al ser asociados a la religión nativa y ritual. Otros relatos son importantes por su contenido moral.*”[3]

La identidad de la cultura Yaqui ha sido conformada en dos momentos fundamentales. Por una parte, a través de los mitos prehispánicos, cuyas narraciones integran acontecimientos naturales y sociales de su propia historia; y, por otra, su conversión al catolicismo, la cual fue lograda a través de los misioneros jesuitas en 1617. A través de la gran variedad de mitos, el universo yaqui nos revela rasgos esenciales de su identidad. Entre sus principales mitos fundacionales, se ubican dos, a saber: *“La inundación y los profetas”* y *“Yomumuli y los hombrecitos de Surem”*. De esta última presentamos un extracto:

> “Mucho antes de la conquista española, cuando toda la tierra que se conoce ahora como México era salvaje, este país se llamaba Suré. Se llamaba así porque estaba poblado por los Surem, hijos de Yomumuli. Todos los indios, los hueleves, los ópatas, los pimas y pápagos, los seris, fueron creados por ella.
>
> Había una enorme vara delgada que llegaba hasta el cielo. Esta vara hablaba, haciendo un ruido parecido al de las abejas. Entre los yaquis había hombres muy sabios en el tiempo de los Surem, como ahora, pero ninguno de ellos podía entender lo que la vara decía. Solo Yumumuli podía hacerlo, y quiso ayudar al pueblo que ella había creado.
>
> Ella les dijo a los indios lo que decía la vara. La vara instruía a los indios y a los animales sobre cómo vivir. Les dijo a los animales cuáles de ellos vivirían de la caza y cuáles vivirían de comer pasto. Dijo cómo, algún día, llegaría la conquista, cómo aparecería Jesucristo al pueblo entero. A Yomumuli no le gustaban las leyes. Algunas leyes eran desagradables para los indios y a ellos no les gustaron las interpretaciones de Yomumuli acerca de la verdad enviada por Dios desde el cielo para gente de la tierra. Mucha gente dijo que Yomumuli sólo estaba inventando. De acuerdo con ella, el árbol parlante profetizaba que el pueblo pronto tendría líderes, capitanes y sería bautizado. La gente no lo

[3] Olivarría, Ma., E., *Análisis estructural de la mitología yaqui*, INAH, México, 1990, p. 104.

creyó. Yomumuli estaba enojada por la incredulidad de su pueblo, así que hizo lo mismo que ellos. No oyó más lo que la vara decía. A ella no le gustaba, pero era la verdad. Yomumuli decidió irse pues no le gustaba lo que iba a pasar. Estaba disgustada y decidió llevarse el río consigo. “Me voy al norte” dijo. Tomó su río, lo enrolló y se lo puso bajo el brazo y caminó hacia las nubes.
Al pueblo no le gustó la posibilidad de la conquista. Así que bajaron a la tierra a vivir dentro de las colinas o se fueron a vivir al mar. Los Surem eran muy poderosos. Yomumuli dejó un jefe en cada colina y las colinas recibieron un nombre de estos hombres. A los jefes tampoco les gustó la conquista. Únicamente a unos cuántos les gustó lo que la vara había predicho y esperaron. Estos hombres son los yaquis. Crecieron más que los Surem que se habían marchado (Giddings, R. W., 1959:15).”[4]

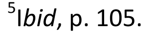
## Religión Yaqui

En palabras de Eugenia Olivarría, en el tema de la religión yaqui es importante destacar lo siguiente:

“Del origen prehispánico de la religión yaqui se desconoce la mayor parte, aunque el registro de los primeros jesuitas que arribaron al Noroeste anota que el mundo sobrenatural de los yaquis estaba formado por “espíritus guardianes”, con quienes se guardaban relaciones individuales, sin llegar por ello a convertirse en objetos de culto permanente. De igual manera no existían individuos dedicados exclusivamente a actividades sacerdotales, pues los “hechiceros” se confundían con aquellos personajes llamados “principales”. Estas observaciones no representan, sin embargo, elementos que permitan caracterizar la religión yaqui en este periodo, pues habría que añadir el fuerte etnocentrismo que permeaba las afirmaciones de los misioneros.”[5]

Las divinidades reconocidas en su comprensión religiosa eran el Sol y la Luna, unidas al resto de los astros, influyen en la vida de la Tierra y tienen una conexión con el mundo del más allá. Según la

[4] Olivarría, Ma., E., *Análisis estructural de la mitología yaqui*, INAH, México, 1990, p. 78.
[5] *Ibid*, p. 105.




interpretación de algunos especialistas, es una de las creencias entre la tribu Yaqui bajo el manto del catolicismo.

Algunas de las prácticas religiosas que los yaquis observaban, previas a la evangelización, son las danzas y los cantos[6], a través de las cuales representaban y celebraban a sus deidades, principalmente el sol y la luna. A diferencia de otras expresiones religiosas que poseían su códices o libros sagrados, los yaquis no desarrollaron un sistema de escritura, por tal motivo se catalogan como una cultura oral. Por ello, la narración de mitos era una tarea fundamental en la tribu, pues a través de ella, se transmitían en un lenguaje simbólico, la historia sagrada de sus antepasados y de sus ejes culturales más relevantes.

La concepción yaqui del mundo es considerablemente diferente de la de sus vecinos. Por ejemplo, el mundo (en Yaqui, Ania) está compuesto por cinco mundos diferentes: el mundo salvaje del desierto, el mundo místico, el mundo de las flores, el mundo de los sueños y el mundo de la noche.

[6] Una manifestación de la asimilación del cristianismo en sus categorías religiosas es el extracto del mito del primer hombre: "Antes de que Jesús naciera no había bailes, ni arpas, ni pascolas. Todo estaba en la tierra y tenía que extraerse. Jesús sabía cómo hacerlo y lo hizo. A todo mundo le enseñó estas cosas y desde entonces hay fiestas. Antes de este tiempo todo mundo se había estado muriendo, pero cuando Jesús trajo todas estas cosas y las enseñó, entonces todos vivieron y vinieron al Río Yaqui. Las Danzas de Pascua son más o menos por esta época." (Spicer, Rosamond B., *The Easter Fiesta of the Yaqui Indians of Pascua,* Arizona, M. S. Thesis, Department of Anthropology, University of Chicago, 1939, p. 72.)

**La sacralidad de la tierra**

Para la cultura yaqui la tierra es un referente central en la configuración de su cosmovisión cultural. Representa el lugar en donde están sus familiares sepultados, aquellos que han defendido con su propia vida la tierra que siguen habitando. "*La idea del orden del mundo se basa en una fuerte jerarquización de las relaciones de los hombres entre sí, con lo divino y con la naturaleza. Se basa en el respeto a los mayores, al territorio y a las especies animales y vegetales que lo habitan*."[7]

Para la cultura yaqui los animales propios de la región, no solo son considerados como fauna, sino como poseedores de un simbolismo religioso. Por ejemplo, el venado, representa a la divinidad y el coyote, al mal. La presencia de sapos, serpientes, pájaros, etc., constantemente hacen presencia en las narraciones míticas de su cultura.

Hasta aquí se han presentado algunos de los ejes característicos de la cultura y de lo que se puede entender como religión yaqui. A continuación, se expondrán algunas ideas sobre la inculturación del catolicismo a la cultura yaqui.

[7] Luisa Paré Quellet, Martha Judith Sánchez, *El ropaje de la tierra: naturaleza y cultura en cinco zonas rurales*, Ed. Plaza y Valdez, México, 1996, p. 25.

## II Parte

## El encuentro de la cultural yaqui con el catolicismo

A diferencia del centro del país, la evangelización en Sonora no llegó con la espada, sino con la propuesta de la fe, la evangelización fue por la aceptación del sistema misional que los padres jesuitas propusieron a los indígenas de la región. Tal fue la aceptación, que durante las primeras semanas fueron bautizados cerca de 3000 niños, pues dispusieron que los adultos debían recibir alguna catequesis.

Después de un doble y fallido intento de la corona española por entrar a la tierra yaqui[8] para su dominio, los jesuitas inician su trabajo evangelizador y así "*comenzó a prosperar bajo el auspicio de la propaganda religiosa, más blanda y menos irritante que la militar*"[9].

Cabe señalar que, a la llegada de los misioneros jesuitas, la etnia yaqui ya contaba con una cohesión política interna, con su noción religiosa, misma que implicaba una visión sacralizada de la tierra. Los misioneros fomentan aún más esta identidad, ello queda de manifiesto en la conformación de los ocho pueblos Yaquis y la institución de la figura de gobernadores, quienes fungen como autoridad en los asuntos internos de la nación Yaqui. Estas mismas figuras se mantienen hasta nuestros días, tienen ante la etnia, la responsabilidad de la resolución de conflictos al interior y de gestionar programas de ayuda y servicios ante las autoridades mexicanas.

---

[8] La primera incursión realizada por Diego de Guzmán (1533) y la segunda, a inicios del siglo XVII, por Diego Martínez de Hurdaide, ambas fracasaron en el intento, por subestimar el espíritu guerrero de la tribu yaqui.

[9] Troncoso, Francisco del P., *Las guerras contra las tribus yaqui y mayo*, Instituto Nacional Indigenista, Serie Clásicos de Antropología, México, 1977, p 45.

Desde el punto de vista de Eugenia Olivarría, "*Los misioneros se enfrentaron al problema de mostrar la cristiandad en términos inteligibles y aceptables para el pueblo y para ello tuvieron que delegar sus propias funciones en algunos de ellos, a quienes encontraron para atender a los pobladores de las comunidades dispersas*"[10]. Según la investigadora Esperanza Donjuan Espinoza[11]:

> "La integración de los yaquis al sistema misional fue fluida, en parte debido a la habilidad jesuítica para retomar el elemento nativo e integrarlos a su propuesta. Esta integración tuvo como base la religión, con la atención permanente de los padres jesuitas; fue así como los indígenas establecidos en pueblos de misión aprendieron una doctrina flexible, lo que les permitió aceptar la nueva religión sin abandonar del todo su propia cosmovisión. "Buena parte de la herencia prehispánica de la cultura yaqui fue preservada, asimilada y estructurada en el quehacer religioso de los católicos de las misiones"."[12]

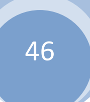
Ante esta afirmación, se remite a la pregunta central de este trabajo ¿Es posible hablar de un proceso sincrético entre religión yaqui y catolicismo? Es decir, en base al análisis de los procesos de evangelización del centro y sur del país, algunos autores se refieren al fenómeno del sincretismo, como "*una reinterpretación simbólica y la configuración de nuevas tradiciones populares; a la vez que se conservan elementos antiguos que se articulan con la nueva religión*

---

[10]Olivarria Patiño, Ma. Eugenia., Ritmo y estructura del ciclo ritual yaqui, UAM, México, 1999, p. 250.

[11] Ella es maestra en Ciencias Sociales por El Colegio de Sonora, e investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

[12]Donjuan Espinoza, E., L*a fiscalidad, una red de instituciones y significaciones no recreadas en lo Yaqui*, Pp. 94-95., en: *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767-1940*, Colegio de Sonora, México, 2010.



*impuesta por los españoles*."[13] O se puede hablar de una identidad católica, ortodoxa en sus contenidos, pero expresada bajo un lenguaje nativo y ritos que resaltan aspectos más significativos acordes a su cultura pre-evangelizada.

A diferencia de las culturas del centro del país, en donde se habla de un sincretismo religioso entre las cosmovisiones pre-hispánicas y el cristianismo, en donde se afirma que se sigue manteniendo un politeísmo y los cambios sólo han sido conceptuales, pero no de raíz. En el caso de la etnia indígena yaqui, ¿cómo fue este proceso? "*El cristianismo, aunque con sus propias particularidades, se instituirá de alguna manera entre las sociedades indígenas como un principio unificador, un nuevo magma de significaciones en los imaginarios sociales*."[14]

Según la especialista María Eugenia Olivarría

> "La religión yaqui no es un sistema contaminado, sino uno nuevo, construido como un conjunto de lógicas donde se entrelazan signos que alguna vez fueron conceptos y signos que lo siguen siendo…Intentar establecer la compatibilidad o incompatibilidad, uno a uno, entre conceptos yaquis y conceptos católicos es una rutina estéril; por el contrario, la naturaleza compleja del proceso en que significantes católicos se relacionan con significados previos y a la inversa, exige una perspectiva sistémica y una referencia más amplia. Por ejemplo, la Virgen María recibe el nombre de *Itom Aye* (Nuestra Madre) pero se asocia con conceptos no cristianos de la luna, la sangre y las flores; Jesucristo tiene una doble identificación, como *Itomachai* (Nuestro Padre y representado por el *Ecce Homo*) y simultáneamente, como Jesús: curandero y héroe cultural *yaqui*, quien recorría el territorio mucho antes de la llegada de los jesuitas y que realizaba curaciones milagrosas."[15]

---

[13]Broda, J., *La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la* conquista, XVI Congreso Nacional Estado Iglesias y Grupos Laicos, Simposio "Religión, política y estado en el México prehispánico y colonial", Pueblo, octubre 2002, P. 17.

[14]Donjuan Espinoza, E., *La fiscalidad, una red…,* p. 93.

[15]Olivarría Patiño, Ma. Eugenia., Ritmo y estructura del ciclo ritual yaqui, UAM, México, 1999, p. 251-252.

Otras figuras de procedencia católica que se integran en la cosmovisión yaqui son, por un lado, la Virgen de Guadalupe, no como advocación a María, sino como algo diferente. Por otro, la Santísima Trinidad y la Santa Cruz, así como San Miguel.

Otro de los elementos claves a considerar ante el encuentro de la cultura yaqui con el catolicismo es el siguiente:

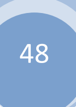
> "Para los yaquis, la adopción voluntaria del sistema misional significó la posibilidad de dar continuidad a ciertos aspectos de su forma de vida comunal, en la que el territorio –con todo su simbolismo- les seguiría perteneciendo; asimismo, la evangelización permitirá continuar con una religiosidad, aunque distinta y recreada. La vida en la misión también posibilitaba la obtención de los beneficios observados entre los grupos indígenas ya reducidos en las regiones vecinas."[16]

Tonatiuh Castro Silva[17], sostiene que los yaquis son un pueblo católico, pero que conserva sus antiguas creencias. "*Todas sus fiestas son religiosas católicas pero con elementos prehispánicos*"[18].

## Catecismo Yaqui

Hasta aquí todo lo descrito ha sido por investigadores, quienes de forma muy valiosa han sabido, a través de ejercicios académicos, describir y sistematizar los contenidos de su investigación sobre la etnia yaqui. Sin embargo, se considera importante también dar voz a la experiencia del misionero franciscano Pbro. David Joseph

[16]Donjuan Espinoza, E., p. 91
[17]Es licenciado en sociología por la Universidad de Sonora y maestro en ciencias sociales por El Colegio de Sonora. Se ha dedicado a la investigación en El Colegio de Sonora, en el Instituto Nacional de Antropología e Historia y en la Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
[18]http://www.elimparcial.com/Especiales/EtniaYaquis/



Beaumont Pfeifer, OFM, cap[19], quien por alrededor de 28 años ha vivido en la región serrana del sur de Sonora y ha investigado las culturas de las distintas etnias de Sonora desde dentro, se ha insertado entre ellos y ha dirigido un proyecto de catecismo yaqui.

En el catecismo yaqui, fruto de los encuentros de pastoral indígena, el Padre David recoge la memoria de los primeros evangelizadores y reconoce su trabajo destacando lo siguiente:

"El testimonio más fuerte de la interiorización de nuestra fe católica es el hecho de que con la expulsión de los misioneros en 1767 los mismos indígenas siguieron con la práctica y transmisión de la fe. En un sentido lo hicieron a la vez suyo: los Pimas, con su forma cristiana de celebrar el Yumari ancestral, los Mayos, con las procesiones y velaciones con los símbolos de la flor, el incienso y la comida; los Guarijíos, en su contacto con Dios Padre Creador y en la Presencia de Jesús en los Tuburis; y los Yaquis, de forma muy especial en su celebración de la Cuaresma y la Semana Santa."[20]

Para el Padre David, la fe y la cultura es una sola manifestación de todo lo que somos, todo lo que creemos y todo lo que buscamos. Con la experiencia de un amor personal y transformante en Jesús, a fe católica fortalece la cultura y la cultura fortalece la fe. El mismo afirma: "*yo aprendí eso en una ceremonia Yaquí en Potam (uno de los ocho pueblos yaquis) durante la danza del venado y pascola: terminado una*

[19] Sacerdote adscrito a la Diócesis de Obregón, Son., vicario episcopal para la pastoral indígena. Ha vivido cerca de 28 años en el pueblo de Yécora, en donde actualmente radica. Ha escrito un total de 20 libros referentes a las etnias indígenas de la región.

[20]Beaumont Pfeifer David Joseph., *Catecismo yaqui*, México, 2002, p. 16.

*de las danzas algunas personas de afuera quisieron aplaudir y los Yaquis tomaron eso como una ofensa. Dijeron 'no somos payasos para que nos aplaudan'. Se sintieron ofendidos porque no se reconoció el aspecto sagrado de la danza: que es una ofrenda, una oración para Dios y su pueblo*."[21]

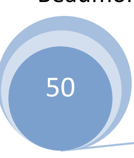
En la consciencia religiosa de la cultura yaqui ha quedado claro su sentido religioso católico, el cual continúan expresando a través de sus tradiciones; en este sentido, no hay una comprensión de culto dirigido a otras divinidades o que utilicen los ritos o imágenes de procedencia católica, para mantener una práctica religiosa previa o mezclada con el contenido de fe católico. Esto queda claro en el mismo testimonio de los indígenas yaquis:

> "Como indígenas, nuestra manera de relacionarnos con Dios no se limita solamente a la palabra escrita. De hecho, la experiencia mística del misterio de la vida y nuestro caminar con Dios Padre nos mueve a aprovechar todas las riquezas de nuestro ser en la manifestación de este encuentro de amor. Fuerte en nuestra tradición son las danzas. En veces se ha discutido si se puede realizar dentro de la Iglesia (templo)…Nuestras danzas de venado, pascola, coyote, Matachín, Tuburi y Yumari son un gran don de Dios para la vida de nuestro pueblo. Tenemos que dedicarnos seriamente a fortalecer su sentido sagrado y educar a los nuestros y a los que nos visitan con todo lo que significan las danzas para nosotros como comunidad de fe en nuestra relación con Dios."[22]

Otra nota de la gran identificación de la cultura yaqui con el catolicismo es:

> *"*A pesar de estar sometidos a la presión de otros sistemas religiosos como el protestantismo y testigos de Jehová, los yoremoes (yaquis) no han aceptado su influencia." Más aún, han pedido la modificación a la Ley de

[21]Ibid, p. 17.
[22] Beaumont Pfeifer D., J., p. 17.



> Asociaciones Religiosas y Culto Público, ya que "las asociaciones religiosas distintas a las nuestras respeten nuestros usos y costumbres, absteniéndose de propagar sus doctrinas dentro de territorios indígenas, ya que, lejos de beneficiar, provocan confusión y desorientación a las familias de los ocho pueblos yaquis. (Rosalino Choqui Moroyoqui 1998:139)"[23].

La espiritualidad y el misticismo de la tribu yaqui es muy fuerte. Es un don grande que Dios Padre les ha comunicado. Se experimenta y se contempla en la fiesta de la Santa Cruz en Torim, en el Vía Crucis de Curesma en Vicam Pueblo, en el compromiso total de los maestros y cantoras, en la danza sagrada del venado, pascola, coyote y matachín, en los cantos de los músicos, en los altares para los difuntos y en las velaciones sagradas.

## Conclusión

A diferencia de los pueblos del centro del país, quienes generaron la religiosidad popular, como una síntesis entre el cristianismo y las tradiciones mesoamericanas, por no haber comprendido a fondo el contenido de la fe; y para diferenciar la religión de los colonizadores de la vivida por los indígenas. En la tradición Yaqui, no fue tan marcada la diferencia de clases, de hecho, el sistema misional solo canaliza y fortalecen las estructuras, que ya tenían los yaquis.

Los misioneros no vinieron a destruir nada de la cultura indígena, pues su lugar sagrado es la naturaleza misma, no existían ni construcciones, ni ídolos, ni códices. La etnia yaqui desde sus raíces pre-hispánicas ha sido profundamente religiosa, es a través de ese

[23] Olivarria Patiño, Ma. Eugenia., Ritmo y estructura del ciclo ritual yaqui, UAM, México, 1999, p. 253.

canal que se propuso la fe, no por la fuerza de la espada. Se asume lo culturalmente nuevo (religión católica), al identificarse con un mito sagrado. Solo fueron 8 misioneros para 30,000 indígenas, imposible haber impuesto la fe a través de la violencia.

Entre los yaquis ha quedado claro que todos los mitos previos a la evangelización son parte de sus tradiciones, sin embargo, es el contenido cristiano el verdadero contenido de su fe.

En lo referente a la religiosidad popular, entendida como una expresión espontánea contraria a la religiosidad oficial, más acorde a la cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas. Se puede decir, que entre los yaquis la práctica religiosa, es la religiosidad reconocida por la iglesia.

Respecto a la cultura yaqui y el fenómeno sincretista ante el catolicismo, se puede afirmar que se asume fielmente los contenidos de la fe católica, aunque se expresen en los conceptos propios de la cultura yaqui pre-evangelizada[24]. Ciertamente, cabe mencionar, que la evangelización yaqui, no es un sistema perfecto, y que efectivamente, sí se identifican algunos elementos que no fueron asumidos, pero los investigadores coinciden que son mínimos y significan más tradición que contenido esencial de su práctica religiosa. Algunos historiadores señalan que la expulsión de los Jesuitas en 1767, es una clave de interpretación, para entender la inconclusa labor de inculturación del cristianismo entre los grupos étnicos de la región. A esta tribu

[24] Empleo el concepto pre-evangelizada, porque los indios yaquis no se sentían sometidos por los españoles, sino libres en su propia tierra y con una nueva creencia resignificada desde sus raíces ancestrales.

debemos agradecer la presencia y cuidado del cristianismo en nuestra región. Ellos fueron los primeros cristianos de Sonora, han mantenido tradiciones y costumbres de una fe cristiana, fieles al mensaje recibido han sabido transmitir celosamente a las nuevas generaciones su fe, como un elemento fundamental de su identidad nacional.

# La Fiesta de la Santa Cruz. una Aproximación a la Cultura Maya-Tojolabal desde sus Ritos y Lugares Sagrados

*Juan Gabriel López Hernández*[1]

La presente aproximación al pueblo maya-tojolabal–*mujeres y hombres verdaderos*[2]- ha sido elaborada a partir de una experiencia de primera mano en rituales sagrados realizados el día 3 de mayo en la comunidad de La Trinidad, anexo de la comunidad San José La Revancha, del municipio de Las Margaritas, Chiapas.

Este trabajo ha sido realizado a partir del testimonio de algunas personas[3] originarias de las comunidades de La Revancha, San José Zapotal y del anexo La Trinidad, entre los meses de enero a mayo de 2018.

En las siguientes líneas se pretende resaltar ciertas prácticas rituales y algunos elementos simbólicos del pueblo maya-tojolabal. Teniendo en cuenta que los ritos y los símbolos expresan lo profundo de un pueblo que culturalmente evoluciona en diálogo con otros pueblos en la flecha del tiempo.

---

[1] Juan Gabriel López Hernández es originario del estado de Chiapas y miembro del pueblo maya-tojolabal. Comprometido en la defensa y promoción de la cultura de su pueblo. Aficionado por la fotografía etnográfica y de naturaleza. También pertenece al clero secular de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Correo: ratio7@hotmail.com

[2] Cfr., Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo veintiuno editores, México 1999[2].

[3] El testimonio de los informantes son la fuente principal de esta investigación. Se trata de personas poseedoras del conocimiento ancestral; por ello, conocedoras de las tradiciones y costumbres de la cultura tojolabal.

La comprensión de los ritos y símbolos se hará a partir de las coordenadas culturales –*horizonte de comprensión*- en las que fueron creadas; ya que si no se tiene en cuenta estos principiosepistémicos se corre el riesgo de hacer una interpretación exógena de la cultura(sin embargo, el riesgo es latente). Al mismo tiempo, algunas ideas expuestas son fruto de una experiencia de camino de más de seis años en diferentes comunidades tojolabales[4].

A lo largo de esta labor se procurará responder, en cierta manera, las siguientes cuestiones: ¿Es posible una vivencia religiosa que ignore la conformación cultural del sujeto creyente? ¿Es posible que una cultura asuma una vivencia religiosa desde lo exógeno, sin asumirla desde sus propias coordenadas de sentido?

## 1.- Una mirada histórica en torno al Cerro Bola

Ya no se sabe con precisión cuándo las abuelas y los abuelos tojolabales eligieron y reconocieron que el Cerro Bola[5] sería su lugar sagrado, y que en él ofrecerían sus oraciones a Dios y los frutos que la Madre Tierra les concedía.

[4] He caminado aproximadamente en cien comunidades en los cuatro principales municipios de presencia tojolabal: Las Margaritas, Altamirano, La Independencia y La Trinitaria. Esta experiencia directa me ha permitido conocer diferentes prácticas rituales y, al mismo tiempo, como miembro de este pueblo originario me permite realizar una interpretación *ad intra* de las prácticas culturales. Por eso, estoy convencido de que se trata de comprender e interpretar la cultura desde los horizontes de comprensión que el mismo pueblo ha generado.

[5] Este cerro se encuentra dentro del territorio de la comunidad La Trinidad, anexo de San José la Revancha, del municipio de Las Margaritas, Chiapas. Actualmente en esta región se encuentran las comunidades de San José La Revancha, Nuevo Monterrey, La Trinidad, San José Zapotal y Saltillo. Las personas de estas comunidades se les ha consultado sobre la importancia del Cerro Bola y han coincidido que efectivamente se trata de un lugar sagrado.

Hace algunas décadas decidieron sembrar la Santa Cruz en el Cerro Bola y los señores Crisanto y Pedro originarios de Zapaluta (hoy La Trinitaria) fueron quienes ayudaron a la siembra y, al mismo tiempo, continuaron las prácticas religiosas en este lugar sagrado.

Sin embargo, en el acontecer de los años la vivencia de esta tradición fue en detrimento de tal manera que desde hace más de seis décadas sólo algunas personas mantuvieron la festividad de la Santa Cruz. Entre las personas que se dedicaron a cuidar del lugar sagrado se encuentran Anastasio y Margarito de la comunidad La Revancha[6].

Después de la muerte de Anastasio y Margarito, el señor Ignacio y su familia[7], desde hace más de 30 años, asumieron la responsabilidad de continuar la festividad del 3 de mayo en el Cerro Bola[8]. Gracias al esfuerzo y fe de estas personas se ha podido mantener la memoria de un espacio sagrado que es fuente de vida.

Por otra parte, durante los días 5 y 6 de enero de este año 2018 en la comunidad de San José Zapotal en un encuentro de servidores[9] surgió la propuesta de retomar la tradición de subir al lugar sagrado de

[6] Estás dos personas ya murieron, pero aún se les recuerda con mucho cariño, pues, ellos de dedicaron a cuidar del Cerro Bola y llevar cada 3 de mayo sus ofrendas y realizar sus peticiones. Se dice que se dedicaron a mantener esta tradición hasta donde sus fuerzas se los permitió.

[7] El señor Ignacio, su esposa e hij@s son miembros de la comunidad Nuevo Monterrey, anexo de La Revancha (Las Margaritas). Ellos tienen clara conciencia de la importancia de asistir cada 3 de mayo a ofrendar y orar al lugar sagrado de la región. Para la vivencia de esta festividad tan importante, la familia se prepara comprando todo lo necesario para la comida (que también llevan al cerro) y lo que se ha de ofrendar en el lugar sagrado: flores, velas y cohetes.

[8] Más adelante se analizará los factores que han intervenido para que se abandonaran estas prácticas rituales en su dimensión comunitaria.

[9] Esta reunión de servidores se refiere a un encuentro de catequistas en la que participaron encargados de las comunidades ya mencionadas y otras de la región. Cada dos meses los catequistas se reúnen para tomar acuerdos en torno al caminar cristiano de las Iglesias de la zona. Los catequistas son elegidos por los miembros de su comunidad y deben de contar con ciertas características de madurez en la fe en Cristo, para que asumen dicha responsabilidad.

la región, para ofrendar y pedir a Dios por el bien del pueblo en el próximo ciclo de siembras; esta inquietud brotó después de haber dialogado sobre la importancia de rescatar, mantener y defender la cultura, y la espiritualidad como pueblo tojolabal[10]. De esta manera, las comunidades de La Trinidad, Nuevo Monterrey, San José Zapotal y Saltillo acordaron que el día 3 de mayo se realizaría la siembra de la Santa Cruz en el Cerro Bola[11].

Dos meses después, el día 11 de marzo en otra reunión de catequistas se recordó el compromiso de subir al lugar sagrado. Las personas asistentes manifestaron su alegría haciendo memoria de lo que antaño se festejaba comunitariamente. En dicho encuentro se tomaron algunos acuerdos como son: la elaboración de la Cruz (Responsable La Trinidad), los donadores de la madera (Nuevo Monterrey) y las personas que harían con anticipación el trabajo de arreglo y limpieza del camino y del lugar sagrado (las cinco comunidades involucradas). Después de esta fecha cada comunidad trabajó en sus tareas asignadas.

[10]El rescate del lugar sagrado como espacio de oración y ofrenda se asumió en una reunión de servidores (catequistas católicos) en la comunidad de San José Zapotal, en la que se expresó la necesidad de no perder el sentido de la vida. En diversas pláticas se escuchaba de la práctica de ir a orar en el cerro bola, pero sólo quedaba en buenas pláticas hasta que en esos días del 5 y 6 de enero se decidió retomar la visita la Cerro Bola como miembros del pueblo tojolabal.

[11] No se sabe con exactitud cuándo la Santa Cruz se pudrió y ya no estuvo más en el Cerro Bola, pero sí se sabe que los señores Crisanto y Pedro de La Trinitaria la sembraron. Por eso, esta inquietud de reconocer el lugar sagrado y de sembrar nuevamente la Santa Cruz, bajo ciertos ritos y símbolos, significaba un acontecimiento trascendente en el caminar histórico del pueblo tojolabal porque significa retomar la memoria, la historia, la cultura, lo sagrado y el saberse pueblo; por eso, vi que era importante ser testigo de este acontecimiento. También inquietaba si realmente se llevaría a cabo la ejecución de esa iniciativa comunitaria.

## 2.- El Cerro Bola como lugar sagrado

¿Qué es un lugar sagrado para el pueblo maya-tojolabal? Para la cultura mayense un lugar sagrado es fuente de vida y en él Dios se comunica a los seres humanos de forma única; al mismo tiempo, en éste espacio las personas se reconocen y se saben familia en el orar y en el compartir los frutos de la tierra; pero también se busca la unión y la armonía con el mundo-universo (la tierra, las aves, los insectos, las semillas, las flores, el agua, el aire, el sol, el rayo, el cielo, etc.) mediante ritos y símbolos sacros.

Bajo esta mirada se puede decir que el día 3 de mayo acontece, entre los tojolabales, bajo una perspectiva sagrada[12] y de fiesta[13].

[12] Para el pensamiento cultural tojolabal la vida toda es sagrada. No existe una separación entre las realidades sacras y mundanas sino que la realidad es única, como por ejemplo en la expresión: *jnantiklu'umk'inal* (nuestra Madre Tierra), queda incluido la tierra-mundo –*lu'um*- y el cielo-universo –*k'inal*-. De esta manera, todo tiene vida y esa vida es sagrada y hay que respetarla porque es alteridad y, al mismo tiempo, está la conciencia de que la persona es criatura y todo tiene su origen en Dios creador. Ciertamente estas ideas se expresan bajo otras categorías desde la comprensión tojolabal.

[13]La palabra fiesta -*K'in*- en el mundo tojolabal se encuentra profundamente relacionada con el sol -*k'ak'u*- pues, el sol hace posible la vida en el planeta y, al mismo tiempo, la sostiene, pero esta forma de comprensión hay que leerla bajo una perspectiva simbólica, pues, más bien se refiere a Dios como principio y sustento de la vida; por eso, la fiesta es esencial e imprescindible cuando el ser humano se relaciona con Dios en los determinados lugares que han sido reconocidos como sagrados.



En las fotografías se aprecia el Cerro Bola, los peregrinos van ascendiendo. Los *wajabales* (tambores) presiden la romería.

Por otra parte, en los ritos sagrados confluyen: tiempo, flor y alegría. Pues, en los lugares sagrados se suplica a Dios a *tiempo* por el buen ciclo agrícola, es decir, por la buena germinación, desarrollo y producción de las semillas del maíz, del frijol, del cacao y del café. Se subraya *a tiempo*, porque en esta expresión se ha encontrado la articulación de las prácticas rituales con el ciclo agrícola; ya que la visita a los manantiales y a los cerros que se realiza el día 3 de mayo se da antes de que inicie la temporada de lluvias en la región. Una vez que las lluvias llegan, inicia las siembras del maíz y del frijol principalmente. Por eso es importante que entre los meses de marzo y abril las tierras se preparan *a tiempo*, pues, sólo así podrá haber *flores* –abundancia de granos- y después alegría cuando llegue el tiempo de la cosecha. La pizca sintetiza el esfuerzo y el trabajo que desde el

inicio del ciclo agrícola se empleó para el cuidado del maíz, del frijol, del cacao, etc. Bajo esta misma mirada, en el lugar sagrado se pide a *tiempo* al santo rayo para que temprano llegue la santa lluvia a los campos, y para que así las semillas puedan germinar en el corazón de la santa Madre Tierra.

Ahora bien ¿Por qué el pueblo tojolabal eligió el Cerro Bola como lugar sagrado y no otro? En los relatos escuchados se dice que los ancianos eran muy sabios y no solían equivocarse en la elección de ciertos espacios para reconocerlos como lugares referenciales para el pueblo y en ellos la voz de Dios se hace oír en la historia[14].

En cuanto al Cerro Bola se trata de un lugar sagrado reconocido desde hace mucho tiempo por las abuelas y los abuelos. En este lugar se han encontrado restos humanos (cráneos) y restos de vasijas prehispánicas. Al pie del cerro se encuentran dos ojos de agua[15]. Para los pueblos originarios como para el pueblo tojolabal la realidad-mundo es sagrada: las plantas, los animales, las piedras, el agua, etc. Por eso el ser humano no puede ignorar que es naturaleza y en ella se sabe tierra, agua, flor, canto, ave, abeja, estrella, universo…

[14] Este dato no difiere a la práctica del pueblo hebreo que también a través de sus profetas o libertadores se comunicaban con Yahvé en ciertos espacios sagrados o hasta el mismo Jesús iba a las montañas a orar con su Padre; del mismo modo, en el relato del *Nican Mopohua* la Virgen se manifiesta a Juan Diego en el cerro del Tepeyac.

[15] Las abuelas y abuelos elegían las montañas porque son proveedores de agua y es que el agua hace posible la vida en el mundo, pues ella surgieron los primeros organismos que hicieron posible la vida hasta sus grados más complejos. Los habitantes de la región afirman que en el Cerro Bola abunda el agua, es un cerro rico en agua, por eso es importante reconocer los beneficios que aporta para el sostenimiento de la vida. También existe la conciencia que si las montañas se destruyen también se destruye la vida, de ahí que defender la tierra y el territorio desde los ritos sagrados se vuelve una necesidad fundamental.

¿Por qué es tan importante el Cerro Bola para los habitantes de la región? Porque para los ancianos en este lugar sagrado habita el alma del maíz[16], del frijol, del cacao y del café (entre otras muchas riquezas), y desde él surge y se nutre la vida. Es un lugar referencial porque representa el corazón de la vida comunitaria y entorno a él surgen sus proyectos históricos. Y también porque se trata de un lugar encantado[17].

Aunque se dice que hubo un tiempo en que los hombres rayo se llevaron el alma del maíz a otro lado –no se sabe dónde- y en la región vino una escases de granos porque el alma del maíz no estaba en su lugar, pero después de un tiempo el alma regresó porque a donde lo llevaron no le gustó y a su llegada florecieron nuevamente las milpas. La preocupación por el cuidado del alma del maíz es lo que permitió mantener las prácticas rituales en la región, hasta que llegó el tiempo en el que se abandonaron debido a varios factores que más adelante se mencionarán algunos de ellos.

[16] Los habitantes de la región afirman que en el Cerro Bola habita el alma del maíz, porque lo que siembran se da en abundancia. Pero esta bendición original implica responsabilidades, porque el alma se cuida y se mantiene desde el permiso, el perdón, la gratitud y las ofrendas. Estos ritos engendran armonía y equilibrio en el mundo-universo.

[17] Se dice que un lugar está encantado cuando no se puede ingresar más allá de lo permitido por el "dueño", pues, su tarea es resguardar el espacio como si fuera su hogar. Cuentan que algunas personas fueron a buscar tesoros al Cerro Bola, pero entrada la noche calló una lluvia copiosa, después se escuchó el canto de diferentes animales y la voz de la marimba durante buen rato. La sucesión de estos eventos asustó a las personas y huyeron del lugar. En la región se afirman que el "dueño" del Cerro Bola es una Virgen.

El testimonio de algunas personas señala que la señora Florencia[18] es quien atestiguaba que en el Cerro Bola se encuentra el alma del maíz, del frijol, del cacao y del café. Se dice que Florencia nombró a tres personas para el cuidado del Cerro: Israel García Hernández, Germán López García e Ignacio Santis López. El primero vive en La Trinidad, el segundo en San José Zapotal y el último en Nuevo Monterrey. Aunque sólo Germán e Ignacio han mantenido viva la memoria y las visitas al lugar sagrado; ya que Israel hace algunos años abandonó la fe cristiana-católica.

Para el pueblo tojolabal es claro que los abuelos y abuelas son quienes han dejado a sus hijas e hijos dónde y cómo vivir. Pero si las cosas son así, entonces ¿Por qué los habitantes de las comunidades ya mencionadas abandonaron sus ritos y lugar sagrado?



En la fotografía de la izquierda, al fondo aparece el Cerro Bola.

[18] La señora Florencia, era originaria de Guatemala, aunque vivió algunos años en territorio chiapaneco. Ella asumió el cuidado del Cerro Bola hasta el día en que se marchó a otras tierras y el señor Ignacio tomó la tarea de subir al Cerro a orar junto con su familia hasta el día de hoy. Esto pasó mucho después de que los señores Crisanto y Pedro asumieran el cuidado del Cerro Bola.

**3.- Principales factores que han intervenido para el abandono de los ritos y lugares sagrados.**

En este recorrido es necesario analizar tres factores, aunque no los únicos, que han desanimado a los habitantes católicos en el cuidado de sus ritos y lugar sagrado. Estos factores son: La influencia del pensamiento sectario, la muerte de los ancianos portadores de las tradiciones y de la sabiduría ancestral, y el rechazo de las prácticas rituales o espirituales de los pueblos originarios en lugares sagrados como actos de brujería.

Primer factor, en la región ha influido fuertemente el pensamiento sectario en la vivencia de la espiritualidad del pueblo tojolabal bajo las coordenadas de comprensión que el mismo pueblo ha generado a lo largo de centenares de años. En el municipio de Las Margaritas poco a poco se ha ido dando paso al diálogo intercultural e interreligioso; sin embargo, con la llegada y confluencia de un número importante de religiones y sectas se percibe que han incidido significativamente para que el pueblo niegue de sus raíces espirituales e identidad cultural[19]. Es importante decir que no todas las religiones han abonado a este propósito malinchista, pero sigue siendo una tarea urgente para los líderes religiosos encontrarse en una actitud de diálogo-oyente; y también es necesario el diálogo entre culturas, ya que en la región es evidente el racismo y la proliferación constante de sectas.

[19] En la región hace más de 60 años que ingresaron las primeras religiones y la presencia sectaria hace como 30 años. Por otra parte, las sectas también han sido un factor de desarticulación al internos de las comunidades, ya que, en Las Margaritas se encuentra el EZLN y las estructuras de poder a través del factor religioso han tratado de acabar, entro otras muchas acciones, con el movimiento rebelde.

Lamentablemente hoy en día se puede decir que el pensamiento sectario va en detrimento de las prácticas rituales, las consecuencias en la vida diaria de las comunidades lo confirman.

Segundo factor, cuando fallece algún anciano también muere parte de la sabiduría ancestral. Las personas que antaño acudían a orar al Cerro Bola han muerto y con su muerte ha quedado en el olvido algunas prácticas que caracterizan al pueblo tojolabal.

En las comunidades todavía viven algunos nietos o nietas de esa generación de mujeres y varones que se mantuvieron fieles en la práctica de visitar los lugares sagrados. Ahora estos nietos son los que han contado con gran entusiasmo lo que se hacía cuando sus abuelos y padres vivían, pero se percibe el poco interés de los jóvenes por conocer, rescatar y mantener las costumbres y tradiciones ancestrales.

Sin duda, la influencia de los medios de información (Televisión con cable y celulares con acceso a internet) han jugado un papel importante en la adquisición de nuevas prácticas colectivas y en el rechazo de las propias; sin embargo, a pesar de que otros patronos culturales dominantes han influido en la vida interna de las comunidades aún se mantiene la identidad cultural bajo una perspectiva adaptativa.

Tercer factor, el rechazo de las prácticas espirituales ancestrales en lugares sagrados como actos de brujería. La imposición de que las prácticas rituales de los pueblos originarias eran actos de brujería, y

que iban en detrimento de la vida y de la sana doctrina religiosa ha pervivido por generaciones. Las prácticas rituales vistas como brujerías por parte del pensamiento hegemónico desde la conquista hasta nuestros días sigue siendo un factor para abandonar las prácticas espirituales en los lugares sagrados. En este sentido, se cuenta:

> Solo en la memoria del tiempo permanece una época en la que los hombres respetuosos cuidaban de los manantiales que sustentaban la vida de las comunidades. Pero llegaron días en los que la mayoría de las personas se olvidaron de cuidar de los manantiales, de los lugares sagrados y de cultivar una relación sana con la naturaleza.
>
> Aquellas personas que perdieron su corazón en el camino, cuando veían a alguien -que no había perdido el rumbo de lo sagrado- llevar flores, velas y canto a los manantiales sentían un profundo coraje y rabia en su contra; por eso, los acusaban de practicar la brujería.
>
> Cierto día, los hombres que se habían extraviado vieron a un anciano llevar velas, flores y canto al manantial; con prontitud lo condenaron a muerte, pues, el brujo debía de morir. Sin embargo, era la única persona que sabía cuidar del ojo de agua en nombre de toda la comunidad. Quien pierde el corazón no es capaz de reconocer que el otro es carne de su misma carne y sangre de su misma sangre.
>
> Aquel día el anciano fue asesinado sin piedad y a esa misma hora el manantial se secó y durante 12 años no hubo más agua en aquel lugar. Durante todos esos años, también sucedió que la Madre Tierra dejó de producir los alimentos necesarios para el sustento. Pero algo raro pasaba en el manantial, pues, cuando la esposa del anciano asesinado iba a buscar agua sucedía que había lo suficiente hasta llenar todos sus cántaros; en cambio, cuando las demás mujeres bajaban al pozo sólo encontraban resequedad y desesperadas lloraban su desgracia. De tanto sufrimiento buscaron ayuda.
>
> Entonces nombraron a tres mensajeros para que a través de ellos consultaran el motivo de sus males. En el camino, los elegidos encontraron a un anciano al que le contaron lo que les pasaba y después de escucharlos, éste sin titubeos les dijo:
>
> -¿Por qué han matado a la única persona que pedía por todos ustedes en el manantial? Él oraba a Dios, para que no les hiciera falta nada para su buena vida. El único remedio –fijando la mirada en el rostro avergonzado de los asesinos- es que pidan perdón al anciano en su tumba,

que le pidan perdón a la santa agua en el manantial y que socorran a la viuda en todas sus necesidades a lo largo de sus días. Si hacen lo que les he dicho el agua volverá a ustedes y la santa tierra volverá a dar sus frutos, pero depende de ustedes si recuperan su corazón.
Aquel anciano se incorporó y desapareció por el horizonte. Los enviados retornaron a su comunidad y en cuanto llegaron se apresuraron a comunicar lo que aquel personaje les advirtió. Todos estaban asustados y arrepentidos por lo que habían hecho y después de escuchar a los mensajeros tomaron el acuerdo de cumplir lo que se les había pedido.
A partir de entonces los colores de la vida invadieron los espacios de la comunidad: el agua retornó al manantial, el maíz y el frijol nacieron fuertes y florecieron como antes, para nutrir a los habitantes de la comunidad. Así fue como la vida volvió[20].

## 4.- Cinco valores fundamentales para comprender los ritos sagrados

El rito de la festividad del 3 de mayo se puede estructurar en cinco momentos clave, que son: a). Pedir permiso, b). Pedir perdón, c). Ser agradecido, d). Saber ofrendar y e). Saber festejar. A continuación se hará una breve reflexión sobre cada uno de estos momentos.

**a.) Pedir permiso:** Líneas arriba se ha dicho que para el mundo tojolabal todo tiene vida, por eso es esencial saber pedir permiso antes de ingresar al lugar sagrado porque tiene vida y dueño, si hay permiso todo irá bien durante la visita[21]. El día 3 de mayo quienes realizaron esta petición antes de subir al Cerro Bola fueron los señores Ignacio y Germán. Conviene resaltar que la autoridad de estas dos personas se encuentra estrechamente vinculada con el servicio que prestan a su

[20] Narrado por Ignacio Sántiz López de la comunidad Nuevo Monterrey, municipio de Las Margaritas, Chiapas; el día 3 de mayo de 2018.
[21] "Si vas a visitar a una familia no vas a entrar directo a su cocina, sino que primero te presentas y pides permiso para poder entrar. Lo mismo se hace en los lugares sagrados porque tienen su dueño y no hay que perder el respeto". Comenta uno de los entrevistados. entrevista realizada el día 2 de mayo de 2018 en la comunidad de La Trinidad.

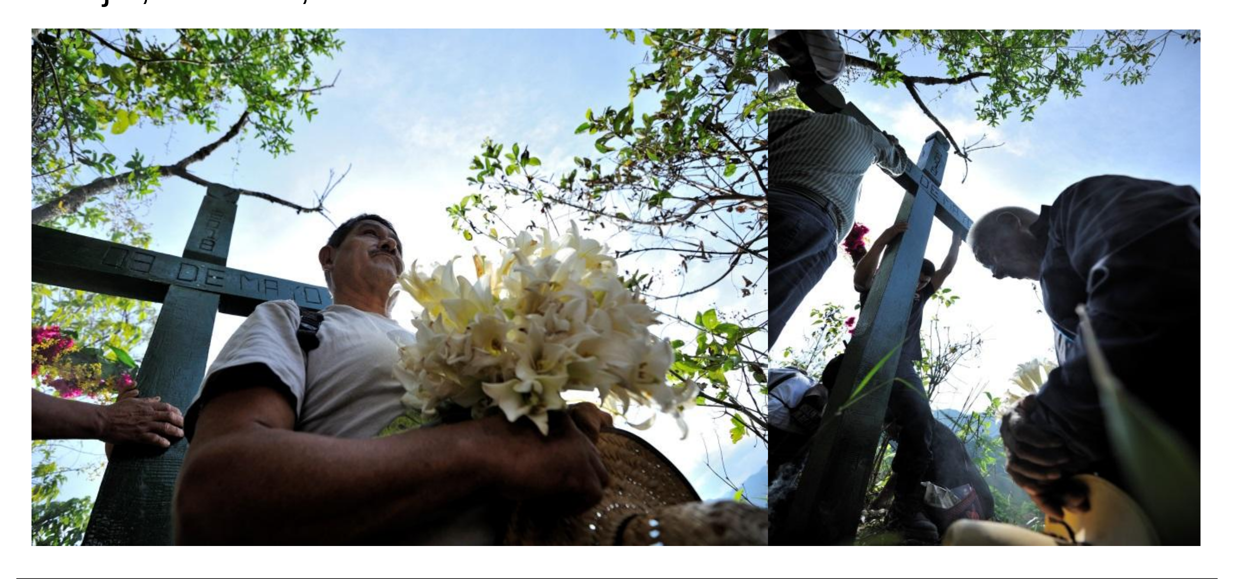
comunidad y en el nombramiento que recibieron de la señora Florencia años atrás.

Quien sabe solicitar permiso expresa su capacidad de entablar una relación de respeto con la naturaleza y tiene la responsabilidad de no tomar nada de lo que no le pertenece, ya que sólo es pertenencia del lugar sagrado, pero cuando se olvida este principio surge el desequilibrio; pues emerge una relación violenta en contra de la vida. El permiso ayuda para saber entrar con humildad y sin violencia al lugar sagrado. Esta actitud es semejante al pensamiento hebreo expresado en la zarza ardiente, en donde Moisés se le pide que se quite las sandalias porque la tierra que pisa es lugar sagrado (Cfr. Ex 3, 5).



Oración de permiso al pie del Cerro Bola. Este momento ha sido dirigido por los señores Germán (primer plano) e Ignacio (segundo plano).

**b.) Saber pedir perdón:** uno de los ritos más importantes en la cultura tojolabal es el del perdón, porque es el momento en el que se sanan las relaciones que se han fracturado por alguna acción consciente o no de cara a la vida; por eso, resulta fundamental saber pedir perdón a la Madre Tierra, pues, el ser humano en su manera de “trabajar” y estar en el mundo trasgrede esa armonía originaria con el agua, la tierra, los animales, las plantas, el aire, las montañas, el maíz, el frijol, el cacao, etc.



Momento de perdón. El amor a la Madre tierra mueve a pedir perdón por los daños causados en su contra.

**c.) Saber ofrendar:** en las romerías los peregrinos presentan a Dios sus ofrendas como flores, velas, semillas y la primera concha del año. Por otro lado, sólo se ofrenda lo que se recibe, y eso mismo que se recibe se concede a quienes lo necesitan. Junto con las ofrendas se pide a Dios por todos los seres vivos, por todos los pueblos y por

los elementos que hacen posible la vida en el mundo. Se pide por el agua para que no haga falta durante el año y también se pide por las montañas porque ellas retienen y distribuyen el agua.



Las flores y las velas son parte de las ofrendas que los peregrinos llevan a los lugares sagrados.

**d.) Saber agradecer:** es necesario ser agradecidos por los dones recibidos. Esta conciencia mueve a que año tras año se le dé gracias a la Madre Tierra, y es que sólo el ser humano es capaz de reconocer conscientemente los dones recibidos de su parte. Si uno no agradece las bendiciones se retiran. Agradeciendo es como no hará falta nada durante el año y así las personas estarán contentas.



**e.) Saber festejar:** a través de la fiesta el pueblo se une y organiza, comunitariamente se toman acuerdos para celebrar y defender la vida. La fiesta contribuye a mantener el sentido de ser pueblo. La Palabra de Dios es un elemento imprescindible e importante dentro de la vivencia de los ritos religiosos; ya que, los nuevos proyectos para el caminar histórico del pueblo surgen desde los textos bíblicos. La presencia de la cultura judeo-cristiana, sin duda, permea las prácticas rituales y simbólicas del pueblo tojolabal.

En los ritos materializados en oraciones, cantos, danzas y en la comida se festeja la vida de cara a Dios. Festejar significa compartir lo que se ha recibido de la Madre Tierra, se fortalece la vida, se entrelazan historias y se comparten proyectos comunitarios. De esta manera, la vida nace, se fortalece y prevalece desde la vivencia y sentido de la fiesta[22].

[22] *K'in* (en maya-tojolabal) significa fiesta pero esta misma palabra en maya-yucateco significa sol (símbolo de lo que engendra y conserva la vida); por eso, la fiesta está siempre relacionada con la vida del pueblo, porque en las fiestas se expresa la capacidad organizativa y los deseos de vivir bajo otra perspectiva al modelo impuesto por el pensamiento dominante.



Antes de finalizar la visita al lugar sagrado se comparte los dones recibidos de la Madre tierra como: tamales, *pajal matz* (bebida de maíz fermentado durante 3 días, es una bebida sagrada para el pueblo tojolabal y se comparte en días de fiesta), tortillas, frijoles…

## 4.- La Santa Cruz como símbolo principal que acompaña los ritos sagrados

La Santa Cruz para el pueblo maya-tojolabal es el símbolo del maíz y de la vida. De ahí que la Cruz se pintada de color azul o verde o bien de ambos colores (*ya'ax*). Este símbolo no representa la cruz cristiana, sino la cruz-florida maya[23].

[23] Según el *Popol Vuh*, libro sagrado del pueblo maya, en la cuarta creación la mujer y el varón fueron hechos de maíz blanco y amarillo; por tanto, la cruz-florida en el pueblo maya-tojolabal representa la planta de maíz, que es fuente de vida para la humanidad. Así pues, la Santa-Cruz-florida-maya es el símbolo de la planta de maíz y de la vida.



La Santa Cruz es sembrada en los ojos de agua y en los cerros sagrados (como signo de reconocimiento de que el agua es fuente de vida tanto para las personas como para el maíz, los animales y las plantas), pero también en cada rumbo cósmico de las comunidades la cruz es sembrada como signo de protección. Sembrar la Cruz en el manantial es para que el agua tenga su fuerza y no se apague en tiempos de sequía. Es importante destacar el elemento agua, pues la vida es posible gracias al agua que la sostiene y le da continuidad. Por eso, la vida exige visitar los lugares sagrados porque en ellos se reconoce el origen de la vida. Al mismo tiempo es necesario no abandonar los lugares sagrados, pues, cuando se descuidan la vida muere. Por eso, defender la vida exige mantener los ritos y símbolos en los lugares sagrados a nivel pueblo-comunidad.

Los ritos realizados ante la Santa Cruz están cargados de súplicas por la vida de los pueblos, así se crean vínculos a nivel global no solo con la familia humana sino con el universo entero. De este

modo se superan las barreras religiosas, culturales, políticas, etc., entre los pueblos.



Momentos de súplica ante la Santa Cruz.

Por otra parte, el señor Ignacio en sus oraciones realizadas en presencia de las velas depositadas al pie de la Cruz, pidió al Dios de Jesucristo por cada familia, por la bendición de la milpa, la huerta, los trabajaderos, los potreros y los animales domésticos. Al mismo tiempo suplicó para que en la entrante temporada agrícola los animales depredadores no causen tanto daño en los cultivos. Al mismo tiempo pidió para que el viento no arrase con las milpas y los espacios comunitarios.

Siembra de candelas ante la Santa Cruz. Momento ejecutado después de la oración a nivel comunitaria.



La vivencia religiosa mediante ritos y símbolos en el pueblo tojolabal sobresale el reconocimiento de cada elemento de la naturaleza como alteridad y la persona humana puede dialogar con cada una de las criaturas de forma horizontal pidiendo sus favores en pro de la vida humana. Para el mundo tojolabal todo tiene vida y la vida en todas sus expresiones inter-actúan constantemente para que haya armonía. Para que la vida siga su derrotero es menester que exista una religación profunda entre el hombre con Dios y con el mundo-universo.



En los ritos se emplean ciertas plantas para hacer la purificación (fotografía de la izquierda) y se derrama agua bendita para reconocer que el Cerro es fuente de Vida (fotografía de la derecha).

## 5.- A manera de conclusión

Los ritos y símbolos manifiestan algunos rasgos propios de la cultura tojolabal. El haber retomado el caminar histórico en torno a los símbolos, los ritos y lugares sagrados en los encuentros de servidores ayudó para que las comunidades decidieran sembrar nuevamente la Santa Cruz en el Cerro Bola. A través del cuidado de los lugares sagrados y la vivencia de los ritos sagrados se derrumban algunos muros que fracturan la vida interna de las comunidades. Así mismo el ser humano se puede sentir y saberse uno con la naturaleza -todos somos creación-, a través de una relación de respeto y cuidado ante las diferentes amenazas.

Las decisiones tomadas desviadas del rumbo de la vida ponen en riesgo los lugares y las prácticas sagradas. Lo sagrado se puede perder. Y cuando lo sagrado se pierde, la vida queda amenazada; por ello, es necesario cuidar la vida en su conjunto en proyectos organizativos comunitarios desde la dimensión espiritual. Así pues, existe una relación directa entre vida y los lugares sagrados.

Al mismo tiempo existe una relación directa entre los sueños[24] y los lugares sagrados, porque a través de los sueños Dios se manifiesta hablando a los hombres de diferentes maneras. Al respecto, uno de los informantes compartió uno de sus sueños ocurridos en el marco del Cerro Bola:

[24] Los sueños permiten renovar la vida, pero también contribuyen a que las personas encuentren el equilibrio en su relación con todos los seres vivos. Sin sueños no puede haber creación científica, literaria, artística, religiosa, etc. Ser soñadores implica dormir menos y soñar más.

> Pedro muy alegre se encontraba cuidando de su milpa, y mientras trabajaba una hermosa niña se le acercó trayendo entre sus manos un plato que contenía varias bolitas hechas de corazón de granos de maíz. La niña con voz suave le dijo:
>
> -Ya casi nos vamos de este lugar. Pues ya nadie nos visita. Sin embargo, tú y tu familia aún no nos han olvidado, pues vienen a vernos; por eso, te daré una bolita de corazón de maíz, porque aún hay esperanza y si nos quieren es necesario que nos cuiden, porque sólo se cuida lo que se ama.
>
> Pedro sin decir palabra alguna extendió sus manos para recibir lo que la niña le daba. En seguida la infanta se alejó hasta confundirse entre las aguas cristalinas de una laguna cercana[25].

Quien soñó afirma que la niña es la protectora del alma del maíz, y que cuando la gente se olvida de cuidar los lugares sagrados a través de ritos y ofrendas, entonces la vida se va porque ya sus hijos no reconocen lo que es importante en la vida.

La vida humana tiene que ser dimensionada de cara a lo sagrado y a la naturaleza; ya que, en el conjunto del cosmos el ser humano reconoce su origen primigenio, pues eso que vemos somos. Por eso no habrá una salvación de la ecología si no hay una salvación de la antropología desde la ecología (cfr., *LS* 8).

La Madre Tierra nunca olvida a sus hijas e hijos a pesar de que no sepan ser agradecidos. Es necesario mantener el trabajo desde la organización porque sólo así se dejará el camino para las generaciones venideras. Es importante ponerse de acuerdo para que surja la organización y organizados es como se puede cuidar, promover y defender la vida en su conjunto.

[25] La niña del maíz fue narrado el día 2 de enero en la comunidad de La Trinidad.

Hay una conciencia profunda de que en el mundo impera un sistema estructural de muerte que constantemente amenaza la vida humana y la vida de la Madre Tierra. Celebrar la fiesta de la Santa Cruz es una lucha por la vida, aunque esta lucha es difícil. Por eso, la celebración tiene que prepararse desde la organización comunitaria.

Haber elegido el caso del Cerro Bola ha permitido ver de manera directa que el pueblo tojolabal se puede organizar desde la vivencia de lo religioso y que las prácticas rituales son fuente de vida para los pueblos, porque en ellas se muestra la capacidad organizativa en defensa de la vida, así como su sed de trascendencia. Finalmente, con esperanza se puede afirmar que en la región ha reiniciado un caminar espiritual que incluye lo religioso y cultural después de más de 60 años.

**Informantes:**

- Genaro Sántiz Morales.
- Germán López García.
- Ignacio Sántiz López.
- Alfredo López García.
- Rodolfo Jiménez López.
- Maribel Domínguez (La Revancha).
- Alberto López Gómez

# *RELIGIOSIDAD POPULAR Y PROCESOS SINCRÉTICOS EN COMUNIDADES CAMPESINAS DE ORIGEN INDÍGENA EN MÉXICO REPENSAR LO SAGRADO DESDE OTRAS COORDINADAS CULTURALES*

*ANA BERTHA MIRAMONTES MERCADO*[1]

*El edificio es blanco, tal como San Juan Fiador lo quiso. Y en el aire –que consagró la bóveda— resuenan desde entonces resuenan los oraciones y los canticos del caxlán; los lamentos y las súplicas del indio.*
Oficio de Tinieblas. Rosario Castellanos

## Introducción

Desde el nacimiento de la nación mexicana como la conocemos, es decir, hace 500 años a la llegada de los españoles, el país se ha conformado por diversas culturas con algunos elementos característicos homogeneizadores.

---

[1]Restauradora de Bienes Muebles por la Escuela Nacional de Conservación Restauración y Museografía. "Manuel del Castillo Negrete", INAH-SEP, actualmente labora para el Centro INAH en donde ha participado en proyectos como la Conservación del Altar a Mictlantecuhtli, en la zona arqueológica de El Zapotal, Veracruz, en el Proyecto Uxul Campeche, Universidad de Bonn-INAH, Proyecto de Conservación Integral de la Zona Arqueológica de Ek´Balam, Yucatán y el Proyecto Templo Mayor en su séptima temporada de campo, además de haber colaborado en elparticipación en la restauración de la Fachada Barroca del Templo de Santo Domingo de Guzmán, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Proyecto que fue reconocido en 2007 con el Premio INAH Francisco de la Maza a la mejor Restauración Arquitectónica.
Correo electrónico anabmm@gmail.com

Un rasgo importante de la cultura mexicana es la religión, pues aunque herederos –de forma oficial—del catolicismo romano, el territorio, las prácticas agrícolas y religiosas de las civilizaciones prehispánicas e incluso la política y militarismo mesoamericanos condicionaron la conformación de un catolicismo, primero del Nuevo Mundo y luego mexicano.

Este ensayo es una reflexión en torno al fenómeno religioso en México, se pretende hacer un reconocimiento de los rasgos característicos de la religión popular.

Así mismo se reconocerá que una no es posible una vivencia religiosa que ignore la conformación cultural del sujeto creyente, pues es claro que la situación de los pueblos campesinos de herencia indígena son producto del devenir histórico del país.

Al reflexionar en el caso mexicano se reconoce que las culturas mesoamericanas no pudieron asumir una vivencia desde lo exógeno, pues todo conocimiento, concepto y dogma adquirido fue permeado desde sus propias coordenadas de sentido.

**Reflexión**

En un sentido amplio, cultura es todo aquello que el hombre ha agregado a la naturaleza, como todo aquello que el hombre ha colocado entre el polvo y las estrellas, como todo aquello que ha sido

capaz de crear o de conformar con vistas a obtener finalidades de las más diversas[2].

La cultura es un término complejo que articula muchos otros que de suyo –aisladamente— no tienen la capacidad de expresar la amplitud conceptual que la palabra cultura quiere acuñar. El arte, el lenguaje, la tradición, la política, la organización social, la economía, la religión, son partes que interactúan indisociablemente unidas en el ámbito de la realidad humana[3].

En este contexto reflexionar sobre la religión católica y su sincretismo con la tradición Mesoamericana, significa un reconocimiento de una parte de la cultura mexicana, no sólo en la actualidad si no en su devenir histórico.

La Religión católica y sus prácticas en comunidades campesinas de origen indígena en México resultan de gran interés antropológico, debido a que no se ciñeron a la forma enseñada por los frailes venidos de Europa. En el Nuevo Mundo el catolicismo se sincretizó con las prácticas rituales Mesoamericanas a pesar de todos los métodos de evangelización aplicados al objetivo de erradicar las creencias y rituales de los estados Mesoamericanos.

El sincretismo puede interpretarse según Broda como una reinterpretación simbólica, en la que se reconoce la configuración de nuevas tradiciones populares pero a la vez se conservan elementos

[2]Squella, Agustín. “Una descripción del derecho”. En: *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 27, octubre 2007.

[3] Gómez-Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso. “Santo señor don Diablo… ruega por nosotros. Resignificación del Diablo como personaje numinoso en un contexto indígena mexicano”, en: Gazeta de Antropología, núm. 25/1 -2009.

antiguos que se articula con la nueva religión, en el caso mexicano, impuesta por los españoles[4].

El hecho de no lograr una *tabula rasa* parte del devenir histórico de la sociedad y territorio Mexicano, es necesario remontarse quinientos años atrás cuando Juan de Grijalva ancló sus naves en un Islote hoy llamado San Juan de Ulúa, un años después 1519 Hernán Cortes desembarca y entra definitivamente al nuevo territorio trayendo consigo una nueva cultura y una nueva religión.

¿Qué legitimó la expansión de España en el Nuevo Territorio? Gómez-Arzapalo contextualiza claramente al exponer las características históricas propias que experimentaba España al momento de la conquista de América, en primera instancia los reinos de Castilla y Aragón recién se unificaban y con ello se consolidó el imperio español, a la vez se asentó la indiscutible supremacía en Europa como poder político-militar, a la vez que como baluarte de la cristiandad[5], y cabe mencionar que la corona descasaba en los Reyes Católicos Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla, también conocida como Isabel La Católica.

El Nuevo Mundo no se conformaba únicamente de abundancia, sino un territorio civilizado con una cultura totalmente opuesta a los

---

[4]Johanna Broda, "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista", Graffylia (Revista de la facultad de filosofía y letras BUAP), num. 2, 2003, p. 16. Versión electrónica disponible en: http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/14.pdf

[5]Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "De Dioses perseguidos a Santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana", Gazeta de Antropología, Universidad de Granada (España), No. 27/2, (segundo semestre de 2011: julio-diciembre), artículo num. 29, p.2. Publicación en línea: http://www.ugr.es/~pwlac/G27_29Ramiro_Gomez_Arzapalo.html

parámetros de los recién llegados, quienes en aras de la expansión y el dominio menospreciaron lo que ahora conocemos como Ciudades Estado con una serie de avances inimaginables e inconvenientes para los conquistadores.

La antropología da constancia de un complejo fenómeno de religiosidad Mesoamericana que difícilmente sería arrancada en su totalidad por los frailes españoles. Tan arraigada que en cada entidad federativa es posible reconocer diversas prácticas que se sincretizaron la religión católica.

El patrimonio cultural es un testigo silencioso y al mismo tiempo protagónico del sincretismo religioso en las comunidades campesinas de descendencia indígena. Además de la herencia de ceremonias, danzas y prácticas religiosas, la instauración de la religión católica nos heredó un elemento arquitectónico importantísimo: la capilla abierta, lugar ideado exprofeso para la tarea de evangelización en el Nuevo Mundo, Teposcolula, en la Mixteca Alta es el ejemplo de la capilla más grande en México.

En Zozocolco de Hidalgo, en la región de la Huasteca Veracruzana, en la sierra Totonaca se celebra la fiesta a San Miguel Arcángel, del 27 de septiembre al 3 octubre, donde se celebra misa a media noche y se inician las danzas, por lo menos siete tipos diferentes.

En la fiesta participa todo el pueblo, --que es cabecera municipal—y comunidades aledañas, todas hablantes de totonaco.

También participan las mayordomías de la cera, es decir familias dedicadas a la elaboración de velas de cera de abeja que son utilizadas en la primera y segunda misa de cera.

En esta celebración también se hacen actos políticos, por ejemplo en 2016 se realizó una ceremonia con el presidente municipal para celebrar el primer aniversario del nombramiento de Pueblo Mágico.

La Monarquía de España y la Iglesia Católica se enfrentaron, no a una sola cultura, sino a una diversidad abrumadora con lenguas distintas, condiciones climáticas distintas y por lo tanto prácticas culturales ancestrales, pues no se enfrentaron a una religiosidad insipiente sino heredada de las culturas predecesoras como los Olmecas, Mayas, Teotihuacanos, Toltecas y los grupos Chichimecas de Aridoamérica.

Además se enfrentaron al Imperio Mexica, nada ajeno a la apropiación de prácticas y Dioses de los pueblos que eran sometidos a rendir tributo.

La Iglesia católica se tuvo que adaptar a las formas Mesoamericanas ante el fracaso de eliminar de raíz las prácticas religiosas del Nuevo Mundo, dicha adaptación la obligó a aceptar prácticas y ceremonias de origen prehispánico al culto católico generando un fenómeno social único pero diverso que hoy en día le da identidad a cada pueblo que ejerce sus tradiciones y en conjunto caracterizan la identidad mexicana.

En los ritos, prácticas y ceremonias de herencia indígena permanece una dualidad no referente a tierra y cielo o agua y fuego, sino catolicismo y tradiciones agrícolas.

Una de las fiestas que más llaman la atención es la de la Santa Cruz que atiende al calendario romano, al agrícola y ahora ha sido adoptado por albañiles, arquitectos e incluso arqueólogos, pero el verdadero significado está directamente arraigado a la llegada de las lluvias, esta celebración nos habla de cómo los pueblos indígenas no sólo tuvieron que adaptarse a una nueva religión, sino a nuevos oficios y luego la sociedad dedicada al ámbito de la construcción encontró empatía.

El devenir histórico de la religiosidad en México permite reconocer que la religión católica, en un proceso de maduración, reconoce en las prácticas religiosas prehispánicas acciones que en principio eran negadas por la institución dominante, pero al observar que si hay una apropiación de los elementos fundamentales inicia un proceso de objetividad en el que se identifica un fin en común.

La religión popular se ejerce, experimenta y vive de manera constante en cualquier entidad del país, hoy en día cada expresión resulta de mayor valor en función de los elementos tradicionales que la caractericen, Veracruz es un dechado de la religión popular en las tres coordenadas que retoma Gómez-Arzapalo de Gilberto Gimenéz:

- *Eclesiástico-institucional*; donde se hace hincapié en la autonomía de la religiosidad popular respecto a la institución

eclesial en cuanto a normas y control pastoral. Esto se opone radicalmente a la concepción desde la ortodoxia católica a considerar a la religiosidad popular como una desviación, permitiendo la distinción entro lo oficial y lo no oficial, lo válido y lo inválido, pues el punto de referencia institucional es polarizante y excluye lo que escapa a su comprensión y control[6]. Tal es el caso del festejo del *Vía Crucis* y las fiestas de pascua en las urbes.

- *Socio-cultural;* hay una relación marcada entre los estratos populares marginados con la religiosidad popular, por lo que el campo, los suburbios y las zonas urbanas populares son donde florecen las expresiones populares de lo religioso[7]. En este rubro pueden considerarse todos los carnavales empezando por el de Veracruz que inicia después del miércoles de ceniza.
- *Histórica;* la religiosidad popular, suele presentarse como la forma de religiosidad resultante del cruce de la religiones indígenas precolombinas con el catolicismo español de la Contrarreforma[8]. Tal es el caso de las fiestas de San Miguel Arcángel, en Zozocolco de Hidalgo, la fiesta de San Jerónimo en Coatepec, que consiste en una peregrinación del Santo y en la elaboración de tapetes de aserrín de colores y la elaboración de

[6]Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "Conformación cultural de la religiosidad en los medios rural y urbano", en Rafael Soto Mellado (comp.), *Libro Anual del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos 2009*, México, ISEE, 2009.
[7]*Ibídem*.
[8]*Ibídem*.



hermosos y monumentales arreglos florales que son llevados a la iglesia principal y una vez bendecidos son llevados a los templos locales, y la fiesta de la Candelaria en Tlacotalpan.

Después de la reflexión ¿sería posible reconocer los vínculos que articulan el sentido de lo sagrado con la cultura? La respuesta es positiva, el vínculo definitivamente es el ejercicio y conservación de las tradiciones, tanto de la religión oficial como de la religión popular, lo reconocemos en las ceremonias, las danzas la vestimenta, en la lengua en que se canta o incluso se dicta la misay en el reconocimiento de los elementos epistemológicos que nos permiten entender el discurso justamente, de lo sagrado.

Otro tipo de vínculos se reconocen en la iconografía y significado del patrimonio cultural, es decir, en la conservación y uso responsable de los espacios históricos, en la pintura virreinal, en el arte plumarios, en los retablos dorados y en las esculturas policromadas que los complementan, en las fachas barrocas que contiene un discurso católico ejecutado por manos indígenas con elementos iconográficos oficiales y heredados de la tradición mesoamericana como la fachada de Santo Domingo de Guzmán, enSan Cristóbal de Casas Chiapas, por nombrar una de las más representativas o en las pinturas murales del templo y convento de Malinalco, Acolman e Ixmiquilpan, sólo por mencionar los más importantes representativos del periodo del Virreinato.

## Conclusión

La religión popular es un fenómeno social que aporta identidad y fomenta relaciones tanto económicas como políticas. Actualmente el reconocimiento de los rasgos prehispánicos y oficiales se incorporan como elementos de la parte positiva de la identidad de los mexicanos e incluso se fomenta su estudio y conservación en un quizás en una iniciativa de valorar correctamente a los pueblos herederos de las culturas Mesoamericanas.

En este contexto se reconoce que las bases pertinentes para un diálogo intercultural o interreligioso, recaen en el reconocimiento de una herencia cultural innegable que ha sobrevivido miles de años, y permeo los tres cientos años de dominio español e incluso consolido las identidades de los pueblos para sobrevivir la consolidación de la nación mexicana hasta la actualidad, además de reconocer que el culto católico se enriqueció con las nuevas prácticas mesoamericanas y su conservación hasta nuestros días.

## Fuentes consultadas

Arturo Gómez Martínez. "El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la huasteca veracruzana", en: Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH-UNAM, 2004.

Catharine Good Eshelman, "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas del alto balsas, Guerrero", en: Johanna Broda y CatharineGood (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH-UNAM, 2004.

Claudia Leyva Corro, "Culto dedicado a Totatzin. La tradición cultural Mesoamericana en Tetelcingo, Morelos", en: Johanna Broda y CatharineGood (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH-UNAM, 2004.

Druzo Maldonado Jiménez, "El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (Una perspectiva histórica y etnográfica)", en: Johanna Broda y CatharineGood (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH-UNAM, 2004.

Johanna Broda, "¿Culto al maiz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografia actual", en: Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH-UNAM, 2004.

Johanna Broda, "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista", Graffylia (Revista de la facultad de filosofía y letras BUAP), num. 2, 2003, pp. 14-27. Versión electrónica disponible en: http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/14.pdf

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "De Dioses perseguidos a Santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana", Gazeta de Antropología, Universidad de Granada (España), No. 27/2, (segundo semestre de 2011: julio-diciembre), artículo núm. 29. Publicación en línea: http://www.ugr.es/~pwlac/G27_29Ramiro_Gomez_Arzapalo.html

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "Santo señor Don Diablo… ruega por nosotros. Resignificación del personaje Diablo como ente numinoso en un contexto indígena mexicano", Gazeta de Antropología de la Universidad de Granada, no. 25/1, 2009. Versión electrónica disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G25_12RamiroAlfonso_GomezArzapalo.html

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "Conformación cultural de la religiosidad en los medios rural y urbano", en Rafael Soto Mellado (comp.), Libro Anual del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos 2009, México, ISEE, 2009, pp. 51-66.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en Comunidades campesinas de origen indígena en México", Gazeta de Antropología de la Universidad de Granada, no. 24/1, 2008. Versión electrónica disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G24_19Ramiro_GomezArzapalo_Dorantes.html

# EL ENCUENTRO DE DOS CULTURAS
# LA CONQUISTA MATERIAL Y LA CONQUISTA ESPIRITUAL DE LA NUEVA ESPAÑA

*JESÚS EMMANUEL OROZCO PAREDES*[1]

## Introducción

Para repensar lo sagrado desde otras coordenadas culturales he decidido hablar sobre la Conquista del llamado Nuevo Mundo, ya que nos hace reflexionar sobre el encuentro de dos "Mundos", es decir de dos culturas que se encontraban en coordenadas geográficas muy diferentes, con costumbres y avances distintos, pero que poseían un profundo arraigo religioso, el cual es imposible ignorar dentro de la conformación cultural de los conquistadores y conquistados.

---

[1] Actualmente laboro como Jefe de información en el Arzobispo de Tlalnepantla, soy Coordinador de los Proyectos del Video Documental "Tierra de en medio, Palabra y Vida" del 50o Aniversario de la Arquidiócesis de Tlalnepantla y del Libro de aniversario "Cincuenta años al servicio del Reino de los Cielos". Trabajé en el Colegio Cristóbal Colón de 2013-2014 como Auxiliar de Pastoral. También he colaborado en la promoción de la Película "Cristiada" 2012 en los municipios de Tlalnepantla de Baz, Atizapán de Zaragoza y Naucalpan de Juárez y en la promoción y venta de la Película "El Gran Milagro" 2011-2014 en los mismos municipios.
En el ámbito académico me encuentro cursando la maestría de Filosofía y Crítica de la Cultura en la UIC, habiendo terminado la licenciatura en Filosofía en 2016; tomé un Diplomado en Fotografía Digital en Agosto 2013 impartido por EduMac; estudié Teología de 2011-2013 en el Seminario Mayor de Tlalnepantla; asistí al Curso de Síntesis Filosófica y de Filosofía y Mundo Contemporáneo en la Universidad Pontificia de México en Julio 2010; en Marzo del mismo año asistí al un Curso de Locución de Radio dentro de las instalaciones del Seminario de Tlalnepantla, donde también estudié Filosofía de 2007 a 2010.
chuyorpa@gmail.com

Ambas culturas tenían vivencias religiosas propias que al entrar en contacto con un mundo nuevo, asumieron costumbres y rituales que los hicieron suyos y así se enriquecieron, ya que salieron de sus propias coordenadas para abrirse a lo que sería una nueva civilización.

Este encuentro se dio a partir de un diálogo intercultural que intrínsecamente es interreligioso, ya que una de las principales características de estas culturas es si religiosidad tan profunda que llevó a un profundo enlace, sin dejar de mencionar que, dentro de esta historia, entornamos también como característica principal que se trataba de culturas bélicas que ampliaban su territorio con la fuerza y la imposición. Pero tengamos claro que, a pesar de este choque bélico, el sentido de lo sagrado tiene una gran relación con la cultura, de hecho podríamos decir que en la religión se basaba la cultura de estos dos mundos, lo que era el punto de unidad donde pudieron encontrar la paz e incluso una nueva cultura, que me atrevo a denominar como sincretismo.

## Evangelización del Nuevo Mundo

Llevar el mensaje divino de amor y redención a los hombres puede ser muy complicado para nosotros, mas para Dios es muy sencillo, Él sabe cuando y cual es la mejor forma de hacerlo llegar a quien Él quiere y por medio de quien Él quiera.

En la historia de México observamos que Dios se hace presente de un modo muy especial y nos revela a su Hijo por el medio que lo envió al mundo. Por medio de su madre.

En este texto comenzaré hablando de la parte histórica del descubrimiento de América, no como casualidad en la historia del mundo, sino como parte del plan de Dios para nuestra tierra y continuaré narrando algunos acontecimientos que, a mi parecer nos pueden ayudar a entender las maravillas que Dios realiza por medio de los hombres y nos regala para que lo podamos contemplar y sentir de una forma más cercana.

La evangelización del "Nuevo Mundo" tiene un contexto histórico muy rico en cuanto que nos lleva a tener una gran historia en la cual tenemos el encuentro de dos cosmovisiones divinas un tanto parecidas y que dan como resultado el pueblo mexicano, en el que hoy en día vivimos. Este es un pueblo lleno de costumbres y tradiciones que han sobrevivido al paso de los tiempos, pero que poco a poco están desapareciendo al llegar la indiferencia, el relativismo y el rechazo a las raíces nuestras; debemos rescatar nuestros orígenes, nuestras creencias, nuestras costumbres, nuestra piedad y la vida de oración que nos llevan a la relación más plena que el hombre pueda llegar a tener: La relación entre Dios y el Hombre, la relación del Amor.

## Encuentro de dos culturas



El encuentro de dos mundos, uno viejo y uno nuevo, el acercamiento del hemisferio oriental y el hemisferio occidental del planeta tierra, puede pensarse que sucedió por casualidad en aquella búsqueda de un camino más corto y rápido para comercializar y llegar a la India desde Europa en 1492, pero no es así, puede pensarse que es más bien un designio divino por el cual llega el mensaje de salvación a las tierras americanas y el cual también puede ser parte de un plan divino para re-evangelizar al viejo mundo.

Después de haber sido descubierto el continente americano y haber sido explorado el nuevo mundo, habiendo creído algunos que éste era el paraíso o la tierra prometida, los exploradores llevaron a los reyes españoles, que habían autorizado y patrocinado el viaje para tener una forma más rápida de conexión entre Europa y el mundo oriental, grandes riquezas que encontraron en América. Los reyes de España, dejados llevar por la avaricia para acrecentar su imperio, decidieron nombrar la Nueva España al nuevo mundo para dominarlo, pero para poder hacer tal cosa tenían que pedir la concesión al la Iglesia para que los dejara hacer lo que pidieran. La Iglesia concedió lo

que pidieron los reyes pero bajo la condición de cristianiza a los nativos del lugar.

## La conquista material y la conquista espiritual



La conquista material comenzó con batallas entre el pueblo mexica, asentado en Tenochtitlán, que combatían con arcos y flechas y todos sus instrumentos de guerra contra los conquistadores que luchaban con armadura y espada, teniendo así ventaja. La conquista espiritual seguía a la material, pues en cada victoria que conseguían los españoles derribaban los cúes (adoratorios de dioses) y ponían imágenes de la santísima Virgen María o de Nuestro Señor Jesucristo o de algún santo para que reconocieran al verdadero Dios y empezar de ese modo a cristianizar. Junto con los soldados viajaban algunos frailes para bendecirlos y llevar el mensaje divino. Se preside la primera misa celebrada en México el 19 de Abril de 1519, oficiada por el padre mercedario Fray Bartolomé de Olmedo. La imagen de la Virgen Santísima de los

Remedios fue traída por uno de los soldados de Hernán Cortés y ésta fue ante la cual él mismo lloró en el árbol de la noche triste al ser derrotado por los mexicas-aztecas en 1520. El 10 de Julio de 1520, en la huida de la batalla de la noche triste, el capitán Juan Rodríguez de Villafuerte ocultó la imagen en lo alto de un cué en el cerro de Otomcapulco, donde actualmente se conoce como el cerro de los Remedios.

Cortés volvió a asediar a Tenochtitlán un año después y fue un 13 de Agosto en que cayó la gran Tenochtitlán ante Hernán Cortés y comenzó así España a gobernar México. Fue entonces que Hernán Cortés pidió a Carlos V que enviara religiosos de las órdenes mendicantes para que realizaran la tarea de evangelizar de mejor modo a los conquistados. El 25 de abril de 1521 el Papa León X concedió la bula Alias Felicis que autorizó a las órdenes mendicantes el encabezar la tarea misional en los nuevos territorios y el año siguiente Adriano VI reiteró con la bula Exponi Nobis Fecisti al emperador Carlos V la autoridad mendicante de la administración de sacramentos (bautizo, matrimonio, comunión y confesión) en donde no hubiera obispos a menos de dos jornadas de distancia del sitio misional (Cfr. Díaz, Bernal. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España.*).

Con la bula de Paulo III, "Sublimis Deus" se otorga a los indígenas el derecho de libertad, instrucción y manera de vivir. Documento que pone fin al intento de declarar a los naturales

"irracionales", pues al llegar los conquistadores a América se creía que los nativos no poseían alma que los hiciera racionales e hijos de Dios. Esta idea es muestra importante del choque cultural de ambos mundos, pues incluso esto que podemos ver como discriminación en nuestro tiempos, en aquellos era más que normal considerar a quienes no eran iguales a ellos, como seres sin conciencia ni razón, con un trato semejante al de animales.

**La mejor forma de evangelizar**

En este apartado haré un análisis especial sobre la imagen de la Virgen de los Remedios, ya que, al ser la primer imagen de la Virgen María que llegaría a la Nueva España, se convirtió en otro de los medios divinos por los cuales se evangelizó al pueblo mexicano.



El culto de la Virgen de los Remedios (Cfr. Libro de aniversario de la Arquidiócesis de Tlalnepantla, Cincuenta años al servicio del Reino de los Cielos) se desarrolló muy temprano en México. Su origen, como el de la mayoría de las imágenes religiosas marianas, se aparta de la historia y atraviesa los umbrales de la leyenda. El relato de su origen se fue fraguando a fines del siglo XVI, cuando ya la

imagen y la ermita habían pasado al control del Ayuntamiento de la Ciudad de México. Fray Luis de Cisneros y el padre jesuita Francisco de Florencia, que escribió La milagrosa invención de un thesoro escondido (publicada en 1745, pero redactada sesenta años antes), recopilaron, y con ello consolidaron, la leyenda de la aparición y el encuentro de la imagen. Cisneros la relata del siguiente modo: Todo esto tiene muy buen lugar en don Juan Indio, natural de un poblezuelo, que está a la caída del sitio donde tiene su asiento la Hermita de Nuestra Señora, llamado San Juan, por la parte del poniente de la misma Hermita.

Antes de su conversión la vio, como él mismo testificó muchas veces. Que cuando la retirada de los soldados a aquel puesto vio él, entre los demás indios, a Nuestra Señora en la figura que está en la de los Remedios, echándoles tierra, para que no llegase a matar a los pocos españoles que allí habían quedado. Y después de su conversión a nuestra Santa Fe, la vio muchas veces en el lugar donde está la Hermita. Que todas las veces que pasaba por él, que eran muchas por ser paso forzoso para venir a México y a la cabecera suya, que es Tacuba, se le aparecía la Virgen en figura resplandeciente y hermosa, como convidándolo a que la buscase. Y como tantas veces la veía, comunicó esta visión a los religiosos, sus doctrineros de Tacuba, diciéndoles cómo veía muchas veces a aquella Señora, que los cegaba cuando la Conquista, en hábito resplandeciente y hermoso, en aquel collado montuoso. A lo cual no

dieron crédito los religiosos porque les parecía poca su capacidad, siendo un indio recién convertido, para que la Virgen hiciese con él esas finezas de apariencias. Que al fin vinieron a dar crédito a estas visiones, cuando vieron el milagro de la caída del pilar sobre don Juan, que le descoyuntó, y teniéndole por muerto, la Virgen le dio una pretina (que hoy se guarda en el Santuario de la Virgen) que, poniéndosela, luego quedó sano y bueno. Sucedió pues que un día, que fue el dichosísimo de la invención de esta Imagen, salió don Juan a caza con sus perrillos y redes a aquel sitio donde está la Hermita ahora, que entonces era montuoso, lleno de árboles e intrincado de zarzas y magueyes. En este bosque y soto, subió don Juan a su caza. Y discurriendo por él, buscando con cuidado y flema (que la tienen para este ejercicio por extremo los indios y así, con ella, son los que más bien saben cazar), viene por su buena dicha, y nuestra, a subir a aquel cue (templo) donde el soldado había puesto la Imagen (si es verdad que él la puso, y si no Dios que se la puso allí para nuestro remedio). Y rodeándolo todo, debajo de un gran maguey, que estaba en lo alto y medio del cue, vio arrojada la Imagen. Y como era la que tantos días se le andaba convidando y de quien había recibido tantos beneficios y conociéndola por las señas, se lanzó con respecto y con reverencia la tomó en sus manos. Había la Imagen, se fue con ella don Juan a su casa, muy contento más que si hubiera hallado los tesoros del mundo. Trató de tenerla con reverencia y en guarda, y para esto la guardaba en un arca, que era el lugar más decente que

en su pobre choza había. La hallada de la Virgen fue por los años de cuarenta, pocos más o menos.

En la narración de Cisneros se encuentran bien dibujados algunos elementos que dan pauta para reconstruir en lo posible la historia de esta imagen, a la que describe como “tan pequeña, que tiene poco más de cuarta el cuerpo y el Niño menos de sesma, tan lindos rostros blancos, tersos, hermosísimos, casi redondos, con los ojos garzos y graves, que al mirarlos componen y causan veneración y respeto”. La imagen es, según Francisco Miranda, “una talla de madera, hechura del siglo XV, probablemente de origen flamenco o alemán”, traída por uno de los soldados de Cortés, tal vez Juan Rodríguez Villafuerte, pues su “pequeñez permitía llevarla como talismán a un jinete, atada a la cabeza de la silla, quien la usaba como protección de fe contra los riesgos de la batalla”. Sobre si fue ésta la imagen que Cortés colocó en el Templo Mayor de Tenochtitlan, y que en el siglo xvii motivó la polémica entre Cisneros y los clérigos que atendían el templo de la Virgen de los Remedios, en Cholula, sólo se puede decir, con base en las fuentes, que nunca fue colocada una imagen de la Virgen en el Templo Mayor; al menos así lo asegura Bernal Díaz del Castillo, quien menciona la petición hecha por Cortés



a Moctezuma, solicitud que Moctezuma desde luego rechazó, a causa de las palabras injuriosas dirigidas a sus dioses.

Por lo demás, en el relato subyacen elementos de la cosmovisión otomí, como es el caso del cerro de Otoncalpulco (probablemente de las voces nahuas oton, "otomí"; calli, "casa"; poloa, "destruir"; co, "lugar": "en la casa destruida de los otomíes"), lugar del encuentro de la imagen, donde, según testimonio de Díaz del Castillo, siendo acosados por los mexicas cuando huyeron de Tenochtitlan, los españoles llegaron a unas caserías que estaban en un cerro, y allí, junto a un cu, especie de fortaleza-adoratorio, repararon sus fuerzas. Más adelante afirma: "En aquel cu y fortaleza nos albergamos y se curaron los heridos; y en aquel cu y adoratorio, después de ganada la gran Ciudad de México, hicimos una iglesia que se dice Nuestra Señora de los Remedios." El mismo lugar, pero cercado por una muralla de madera, es mencionado por fray Bernardino de Sahagún, lo que indica que era con probabilidad un espacio de culto otomí. No debemos olvidar la reverencia que mostraban estos pueblos por los sitios elevados. Sobre ese cu, tal vez en sustitución del culto pagano o por "olvido", quedó aquella imagen en el cerro de Otoncalpulco.

Como sucedió en algunas partes de México durante la evangelización, la veneración de imágenes cristianas encubría la adoración de dioses autóctonos; no ha de desecharse entonces la posibilidad de que sucediera lo mismo con la imagen de la Virgen de los Remedios, a la que se le proporcionaba comida y bebida según la

costumbre de los indígenas, como lo afirma fray Luis de Cisneros. Lo cierto es que muy pronto, antes incluso de lo que supone Cisneros —quien fecha el descubrimiento de la imagen en torno a los años cuarenta del siglo XVI—, el camino a los Remedios era bien conocido, tal como lo demuestra Miranda.

Al principio, pues, la imagen estuvo bajo el cuidado de la comunidad otomí, encabezada, real o simbólicamente, por el cacique del lugar, Juan de Águila, o Ce Cuauhtli, o Tobar, según la fuente. El hecho de que fuera encontrada bajo un maguey remite al valor socio-religioso que las comunidades indígenas daban a esta planta, pues representaba la protección, el cuidado y el alimento que proporcionaban los dioses a los suyos.

Finalmente, la incredulidad de los religiosos de Tacuba es un elemento recurrente, como lo fue también en la aparición de la Virgen de Guadalupe, para resaltar los valores cristianos del "elegido"; además, destaca la voluntad divina, que escoge lo más humilde del mundo para llevar a cabo su obra. Los elementos taumatúrgicos, como la sanación milagrosa del fiel, no están exentos del relato, lo que afianza el valor sobrenatural de la imagen y el favor divino.

La veneración de la imagen de la Virgen de los Remedios pasó de ser un culto local y sincretista, que perpetuaba así elementos de culto prehispánico, a ser sustraída paulatinamente por las autoridades virreinales, para quienes seguramente desde el principio no era desconocida la devoción que el pueblo de San Juan tenía hacia la

imagen, pues ya desde los primeros años se ejercía un fuerte control religioso en el área para evitar cualquier costumbre o enseñanza pagana que se opusiera a la fe cristiana.

El cuidado y el control en lo religioso fue llamado policía. Entre 1520, año en que huyeron los españoles de Tenochtitlan y habitaron en Otoncalpulco, y 1575, cuando el Ayuntamiento de la Ciudad de México asumió el control de la Ermita, transcurrieron poco más de cincuenta años: el culto local, no ocultado a los españoles, se deslizó hacia la misma capilla de San Juan Totoltepec, y posteriormente, bajo la mirada del Arzobispado de México, terminó por edificarse un sencillo templo en la cima de Otoncalpulco. Ni las autoridades eclesiásticas ni las religiosas asumieron al comienzo el control de ese culto, debido, como bien apunta Miranda, a los años de reconstrucción y organización, tanto en lo religioso como en lo civil, que siguieron a la caída de Tenochtitlan en 1521.

¿Qué originó la adopción de la imagen de la Virgen de los Remedios por parte de los españoles y los criollos? Aún ahora continúa siendo una interrogante muy válida el preguntarse por la sustracción de esta devoción a quien fue su guardián original: el pueblo otomí. Miranda afirma que la construcción de la leyenda fue una manera práctica e ingeniosa de librar a los españoles de la vergüenza del olvido de la imagen, justificándose en los indígenas la apropiación del culto; además, pone de relieve que la adopción de los españoles se haya dado en un momento de crisis: el movimiento de

Martín Cortés, marqués del Valle de Oaxaca, quien se oponía con su levantamiento, hacia 1565, al cese de las encomiendas, propuestas por la Corona.

La causa debe encontrarse también en la búsqueda de un culto que pudiera aglutinar a los españoles como casta. En efecto, para la década de los cuarenta de ese siglo, el culto a la Virgen de Guadalupe va ganando terreno entre la fe de los indígenas, situación de la que sabe sacar provecho pastoral Alonso de Montúfar, Arzobispo de México; sin embargo, tal devoción no convence del todo a los españoles, especialmente religiosos, cuya punta de lanza en la réplica a esta “innovación” fueron los franciscanos, que se molestaron y despotricaron ante este culto, pues lo suponían “pernicioso” para la buena cristiandad de los naturales. La ofensiva da comienzo en 1556, por obra de fray Francisco de Bustamante; hay varias causas, como el problema de la jurisdicción de los obispos, o el papel destacado e influyente de las órdenes, los diezmos y el dinero vertido en el santuario guadalupano. Aun con todo, son muchos los españoles que veneran la imagen del Tepeyac.



En ese ambiente enrarecido del siglo XVI, la mirada de las autoridades se vuelca hacia la imagen reverenciada en Otoncalpulco. Así se resalta un punto fundamental del relato de la Virgen de los Remedios: se le equipara a Santiago, patrón de la Reconquista española. No obstante, durante la época colonial, tanto en la devoción de Guadalupe como en la de los Remedios, la Virgen María fue reverenciada por unos y otros, aunque fue el Ayuntamiento de la ciudad quien promovió y mantuvo bajo su cuidado la imagen de Nuestra Señora de la Victoria, como también se le conoció desde los orígenes.

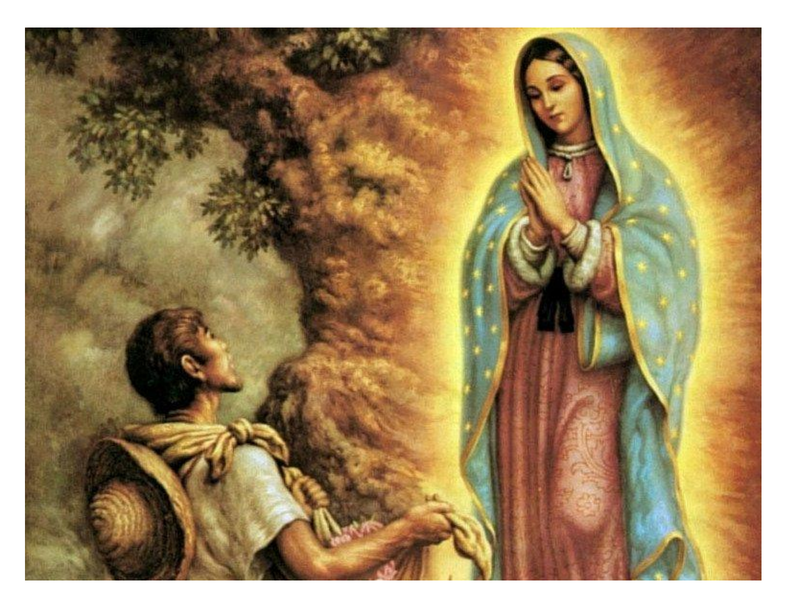
No se han de abordar con minuciosidad los acontecimientos, los oficios, los ires y los venires del lapso que va de 1575 a 1598, periodo fundamental para la consolidación del culto a Nuestra Señora de los Remedios, como lo indica Francisco Miranda en la obra Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649). Es necesario resaltar que en este periodo la administración de la Ermita de Nuestra Señora de los Remedios es asumida directamente por el Ayuntamiento o Cabildo de la Ciudad de México. Hasta ese momento, la Ermita se encontraba al cuidado del Arzobispado de México; así, Pedro de Moya y Contreras, Arzobispo, permite que la ciudad se haga cargo de dicha Ermita, y que sea el cabildo quien dote a la Iglesia de un sacerdote para su atención. Según nos informa Miranda, el acta de Cabildo tiene fecha del 30 de abril de 1574; la construcción se termina en 1575.

Para impulsar la veneración de la imagen de los Remedios, se funda la Cofradía de Nuestra Señora de los Remedios, a la que se dota de ordenanzas a partir de 1579. Formaban parte de la Cofradía cuatro diputados, dos mayordomos y un escribano; los mayordomos debían ser personas de confianza. Esta Cofradía, afirma Miranda, habría de proveer un sacerdote capellán que asistiera la Ermita, quien recibiría un sueldo y no tendría injerencia alguna en la administración de las limosnas. También se establecieron las cinco fiestas en que se habría de celebrar a la Virgen: el 8 de septiembre, la Natividad; el 2 de febrero, la Purificación; el 25 de marzo, la Anunciación; el 15 de agosto, la Asunción; y el domingo infraoctavo de dicha fiesta, en que se celebraba el Santísimo Sacramento.

Hacía 1808 los intentos independentistas y el movimiento insurgente, conformado por criollos, mestizos e indígenas, que estalló en 1810, modificó en gran medida el culto hacia la Virgen de los Remedios. Las partes enfrentadas en el conflicto, españoles e insurgentes, al hacer coincidir sus respectivas causas con las devociones marianas del Valle de México, llegaron a ideologizar su veneración. Así, la Virgen de Guadalupe se convirtió en estandarte de un movimiento que exigía reivindicación de los derechos de los nacidos en la Nueva España; mientras que la Virgen de los Remedios se convirtió en protectora de los españoles que estaban angustiados ante el paso destructivo del ejército insurgente. Incluso se llegó al

punto de trasladarla a la ciudad con la finalidad de que intercediera para salvarlos de la destrucción y el saqueo.

A lo largo del siglo XIX aún se realizaron procesiones de la imagen de la Virgen de los Remedios a la Ciudad de México. Sin embargo, fueron más raras, debido a los conflictos que aquejaban al país. Perduraron hasta comienzos del siglo XX, cuando la Revolución y las Leyes Constitucionales cortaron de tajo esta costumbre.



La Virgen María fue la gran evangelizadora y educadora de lo que hoy es México, pues gracias a ella, en sus diversas advocaciones, somos hoy en día una mezcla maravillosa de las costumbres europeas y de nuestras culturas indígenas, y continuó siendo el punto de unidad en 1531 cuando a un indígena que trataba estaba aprendiendo la doctrina cristiana, se le reveló “la mismísima madre del Dios por quien se vive” y de una forma tan maravillosa, vestida de sol y con la luna bajo sus pies, y con un mensaje para todos sus hijos del Anáhuac, para todos los mexicanos. Este mensaje ha sido el mayor signo de unidad, en aquellos tiempos para confirmar una

nueva raza mestiza donde todos fueran aceptados y en nuestros tiempos como signo de identidad nacional e incluso continental.

## Conclusión

Como conclusión podemos afirmar que no es posible una vivencia religiosa que ignore la conformación cultural del sujeto creyente, pues esta vivencia religiosa es parte fundamental, e incluso origen de la cultura. Además una cultura puede asumir una vivencia religiosa desde lo exógeno, y más aun, la complemente y enriquece creando un nuevo estilo religioso, que sin perder su doctrina fundamental, crea un diálogo intercultural e interreligioso.

# *CULTURA Y RELIGIOSIDAD EN COMUNIDADES INDÍGENAS MEXICANAS*

GISELLA T. RAMÍREZ PASTELÍN[1]

## Planteamiento introductorio

El origen de las culturas, uno de los temas más interesantes de estudio social y filosófico es así mismo un tópico complejo que nos remite evidentemente a la historia de la formación de las naciones y que nos permite de igual modo comprender la conducta de las mismas y su evolución social.

En esta oportunidad abordaremos de manera concreta un tema profundo e interesante: *lo religioso a partir de otros puntos de vista culturales,* en este caso concreto nos enfocaremos de manera sucinta al análisis general socio-histórico y religioso de comunidades indígenas en México y la forma en la que han desarrollado una "cultura religiosa" originada en el colonialismo, la cual ha permitido la unión de los miembros de dichas comunidades hasta el día de hoy.

---

[1] Nacida en la Ciudad de México, es Licenciada en Comunicación por la Universidad Intercontinental en donde a la par de sus estudios participó de manera activa en eventos universitarios de Prensa, Radio y Relaciones Públicas. Ha colaborado en distintas áreas como radio, televisión, promoción y publicidad tanto en el sector público como en el privado, en los que ha adquirido un importante cúmulo de conocimientos que la han ayudado a analizar diferentes formas de abordar problemas específicos dando solución de manera óptima y creativa.
Así mismo se ha desempeñado como locutora en estaciones de radio pública como Radio UNAM de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ibero 90.9 de la Universidad Iberoamericana, así como en el Instituto Mexicano de la Radio.

## Religión

Para comenzar es vital hablar de lo que entendemos por religión; podríamos partir de la idea de que la religión se basa en una serie de creencias que a sí mismo dictan ciertos comportamientos en los creyentes, con el objetivo de conducirlos por un determinado camino de fe en donde es común llevar a cabo actos ceremoniales que reúnen a los miembros de dicha comunidad religiosa y en la que existe generalmente una figura sagrada, poderosa e inalcanzable que dicta dichas conductas y que lleva en sí una promesa de ayuda, guía y/o salvación.

A lo largo de la historia de la humanidad ha habido varias y muy distintas religiones, creadas a partir del temor y de la fragilidad humana. Podríamos decir que desde el inicio de la propia historia del hombre, la idea de un dios, de un proveedor, un creador o un padre protector, ha puesto a esa figura omnisciente como la encargada de dar respuestas a las dudas y a los miedos de los que el ser humano no se ha podido desprender por siglos, y han sido los dioses según muchas creencias, los responsables de darle al ser humano todo lo que necesita para sobrevivir en la tierra; varias religiones aseguran que los dioses son los creadores de todo lo que existe y que su propia existencia “sirve” para ayudar a los hombres para quienes la problemática mental y emocional han sido los temas más dolorosos y complicados de resolver.

*"Preguntarse cuál es la naturaleza de Dios, parece requerir una respuesta completa y clara acerca de esta naturaleza. No lo cree así Santo Tomás…Es evidente que el paso de la creatura al creador es un paso de los seres finitos al ser infinito. Santo Tomás sostiene que por vías naturales, es decir racionales, el hombre no puede tener una idea completa del ser de Dios... El conocimiento que los hombres tengan de Dios será necesariamente incompleto…Si nos atenemos a las pruebas de la existencia que Dios es causa absoluta, necesaria, perfecta y fin último de todas las cosas…si admitimos que Dios es un ser perfecto como ningún otro puede serlo, sabremos también que es bondad suprema y que es poder absoluto."* [2]

De igual modo es importante contestar ¿Cómo podríamos definir el significado de **creencia**? Una posible respuesta diría que es un acto personal e íntimo que no necesariamente está basado en un razonamiento lógico, sino más bien en la idea, es decir en la creencia de que algo existe o sucede sin la necesidad de comprobar científicamente su existencia y es precisamente en las creencias en las que las religiones sustentan parte de sus dogmas.

La imagen o idea de un dios, una diosa o incluso el concepto de varias deidades ha sido parte de la historia de las culturas. Pensemos en los griegos y romanos y la singular e importante mitología que desarrollaron hace siglos antes de la llegada de Cristo; de igual modo los vikingos escandinavos y sus deidades guerreras, o el islam practicado principalmente en Medio Oriente cuyo dios Alá es visto como un ser supremo y omnipotente.

[2] Xirau, R. *Introducción a la historia de la filosofía,* Universidad Nacional Autónoma de México ,México, 2014, p. 169.

Por otro lado, están las doctrinas filosóficas orientales donde el Budismo basado en la figura de Buda se presenta como símbolo de control mental e iluminación, o el Confucianismo, religión y filosofía desarrollada por el maestro Confucio en China y expandida en varios países de Oriente.

Y no podríamos olvidar las culturas prehispánicas veneradas en el continente americano, en donde las deidades basadas en poderes naturales, proveían a los humanos de lo necesario para subsistir y quienes tuvieron un papel trascendental que definió su cosmovisión al igual que su forma de ser y de convivir con sus iguales.

En el caso del catolicismo cuya raíz judía sentó las bases para su futuro desarrollo, la idea de un ser superior, poderoso y consciente del dolor y de las carencias humanas se convirtió en la religión que presentó como figura de salvación al llamado "Hijo de Dios": un hombre de carne y hueso cuya misión en la vida fue proveer a los humanos de conocimientos filosóficos basados en la moral y en la promesa de salvación, mismos que con el tiempo fueron usados para convertirse en el estandarte que representó el poder del mundo occidental encabezado desde el Vaticano por la Iglesia Católica.

> *"¡Jesús ha resucitado! Ésta es la Buena Nueva que les anunciamos a ustedes, porque si creen que Jesús es el Hijo de Dios hecho hombre para nosotros, se les abrirá un Camino de Vida diferente de todo lo que han conocido hasta ahora; e irán de descubrimiento en descubrimiento cada vez más arraigados en Aquel que nos ama…Con la Resurrección de Jesús ha empezado una nueva etapa de la historia: ahora estamos en los tiempos de la Nueva Alianza de Dios con los hombres. Y cuando la Iglesia primitiva*

> *recogió los libros escritos por los apóstoles de Jesús para dárnoslo a conocer, llamó a estos libros, Libros de la Nueva Alianza.”*[3]

## Conquista

Recordemos que en la historia del mundo, las luchas y conquistas han llevado consigo no sólo la dominación territorial sino también en muchos casos han instaurado la religión y las creencias de los conquistadores a los conquistados y este hecho, es el que ha marcado de manera absoluta la identidad y por ende la conducta de los habitantes invadidos. Esta circunstancia fue lo que marcó para siempre la vida de llamado “Nuevo Mundo” con la conquista del continente Americano. La llegada de europeos a estas tierras significó un cambio radical en la historia, no sólo de los nativos sino de la humanidad, en la que acontecimientos tan importantes como éste, definieron una nueva era tanto en lo económico, lo cultural y lo religioso.

Enfoquémonos específicamente en lo sucedido en el territorio conocido hoy como México el cual estaba conformado por una diversidad de grupos étnicos donde existía una vasta cultura que incluía un importante asentamiento en la mayor parte del actual territorio, a diferencia de otros pueblos o tribus que vivieron más al norte del continente y cuya característica más bien nómada, no les

[3]*La Biblia (introducción)* Ediciones Paulinas y Edición Verbo Divino, Madrid, 1972.

permitió asentarse de manera permanente en determinados lugares debido principalmente a las inclemencias del clima.

Los pueblos establecidos en el territorio mexicano que hoy conocemos, estaban conformados y organizados por todo un sistema social, económico, político y religioso. Tenemos la noción de que la conquista de México al igual que la de otros países de este continente se trató en un principio –de muy corta duración- de una especie de "sorpresa cultural" debido a la novedad y al evidente impacto de ese encuentro fortuito; sin embargo muy pronto y conforme fue pasando el tiempo, la corona española en plena etapa imperialista, comenzó sin miramientos a explotar y a apoderarse de las nuevas tierras conquistadas en cuanto tuvieron la noción de la riqueza natural que aquí había.

Es sabido que los nativos se vieron asombrados y maravillados por aquellos "caballeros armados y barbudos" que nunca habían visto, sin embargo pronto salió a relucir el verdadero interés de los peninsulares y el enfrentamiento violento entre ambos grupos guerreros comenzó para dar pie a un cambio trascendental en la historia.

La conquista de México trajo consigo no sólo "cosas negativas" como la alteración social que padecieron los nativos al convertirlos poco a poco en la clase más baja de la escala en la sociedad de la Nueva España; o la explotación de las riquezas naturales llevadas a España; olas terribles enfermedades que consigo trajeron los

españoles; o la imposición arquitectónica que dio pie a un cambio absoluto en sus ciudades: por cierto, este hecho se podría observar desde una perspectiva positiva dada la belleza de la arquitectura colonial. Aquí habría que anotar que las ciudades y el orden estructural urbanista de lugares como Tenochtitlan, se sabe, eran de una belleza muy especial y sin embargo quedaron literalmente aplastadas y destruidas por la importante nueva ciudad que se estaba conformando.

Nos referimos de igual modo en aquel cambio de la historia a hechos que podríamos pensar como "positivos" como la herencia del idioma castellano, sin minimizar la abundancia y riqueza lingüística de lenguas como el náhuatl, el mixteco, el zapoteco o el maya, mismos que a la fecha se siguen hablando en diferentes regiones del país. O también podríamos considerar como bueno el hecho de que hayan traído animales que en estos lares no habitaban, como los caballos, las tortugas, los loros, las gallinas y otros más que se conoce, llegaron también de Europa; o las especias y algunos tipos de semillas que en estas tierras  no se daban; en fin, podríamos afirmar que se pudieron rescatar "cosas" muy favorables que definieron ineludiblemente la forma de vida de la futura nación mexicana.

En cuanto a la religión que es el tema que nos compete-tema por cierto delicado de abordar por la sensibilidad que conlleva-la invasión españolase trató además de una lucha por el territorio, de una conquista religiosa hecha a través de la evangelización por medio de

las enseñanzas de frailes provenientes de distintas órdenes como la franciscana o la jesuita y cuya finalidad evidente era convertir a esos "salvajes" en hombres de bien; no obstante y con el advenimiento de la "Santa" Inquisición, la religión católica se perfiló como una imposición agresiva contra las ideas y la visión que los nativos tenían respecto al mundo y la vida.

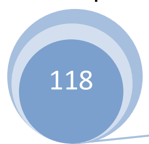
**Cultura**

Podríamos afirmar que toda religión lleva consigo un "acto cultural" ya que tiene que ver con las creencias y conductas de una tradición, en este caso en una tradición religiosa, pero tratemos de definir lo que significa la cultura para tratar de comprender el fenómeno que estudiamos.

Dicho por el maestro Gómez Arzapalo, la cultura *"se conforma a partir de la experiencia social concreta y peculiar de un grupo, una experiencia material e histórica que determina las apreciaciones subjetivas e ideológicas."* [4]

Así mismo afirma que *"la cultura no es un arcaísmo sino un proceso dinámico, donde el grupo a través de su cosmovisión, ritos, relaciones sociales específicas, relaciones económicas, etc., genera mecanismos de reproducción de su propia cultura."*[5]

[4]Gómez-Arzápalo, R., *Conformación cultural de la religiosidad en los medios rural y urbano, Libro Anual del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos 2009, México, ISEE, p. 1*
[5]Ibíd. p. 3



Por lo tanto a partir de esta definición, es posible comprender la situación que vivieron los nativos conquistados al ver que sus creencias y prácticamente toda su vida, es decir, el lenguaje que utilizaban, la salud de la que gozaban, la forma de las ciudades y los dioses en los que creían, poco a poco fueron desapareciendo, dando pie a una nueva visión extraña para ellos pero a la que se tuvieron que adaptar para poder sobrevivir en su propia tierra. Este hecho es en gran parte el que conformó lo que sería en un primer momento, la nueva ideología del hombre indígena colonizado y después el pensamiento e identidad del mexicano.

Como sabemos, existe desde entonces una diferencia de ideología en la población que habitó lo que se conformó como la capital de México, así como en las capitales de cada estado en donde la religión católica quedó totalmente establecida y aceptada de forma ortodoxa, a diferencia de lo que sucedió y sigue sucediendo en distintas poblaciones del país, ya que ha sido posible en estas últimas, mantener un cierto grado de individualidad respecto a las grandes urbes a las que ellos no pertenecen y de las cuales se mantienen prácticamente aislados.

El concepto de *cultura sojuzgada*, es decir la cultura que fue sometida con violencia durante la conquista, nos ayuda a comprender cómo se conformó esta nueva cultura amalgamada, esto escomo una readaptación de los contenidos españoles-católicos a sus propias

creencias y costumbres y no como una tabula rasa entendida ésta como una tabla sin escribir que está exenta de pasado.

Basándonos en apuntes del maestro Gómez Arzapalo podemos determinar un concepto que resulta sustancial para lograr comprender la *conformación cultural* de las poblaciones indígenas campesinas de muchas partes del territorio nacional: la **religiosidad popular,** entendida como un concepto sociológico de carácter antropológico que estudia las circunstancias que rodean a las personas que practican determinada religión cuyas características serían las siguientes:

- Una dinámica social propia *independiente* de la religión oficial católica
- La presencia de las llamadas *mayordomías* entendidas como los "administradores" morales de una comunidad religiosa cuya presencia resulta esencial
- El papel de los *santos* como personalidades activas de los pueblos en cuanto al orden social y sobrenatural
- El *ritual* que es una parte sustancial de la religiosidad popular y su continuidad en las comunidades visto como parte de la cosmovisión

> "*La misma forma indígena de entender a los seres sobrenaturales y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo, la divinidad es –en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la*

> *humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad lo merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de coerción a lo divino o de obligación de ésta para con el hombre no tiene cabida en la ortodoxia cristiana. Muy por el contrario, entre los indígenas es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo."* [6]

Por otro lado, no hay que olvidar un "fenómeno" que se ha dado en muchas culturas desde hace siglos y que usualmente ha sido producto de conquistas territoriales, nos referimos al *Sincretismo*, proceso antropológico, religioso y cultural en el cual básicamente dos culturas, se mezclan para crear una nueva forma de pensar lo religioso sobre todo, lo que conlleva distintos hábitos y rituales que se enriquecen con diferentes maneras de entender y celebrar las ceremonias, donde la ornamentación refleja de igual modo sus pensamientos respecto al culto y sus respectivos ídolos.

En el caso de las comunidades indígenas en México, el sincretismo formado desde hace siglos es el que le ha dado un sentido peculiar; tal como lo afirma el maestro Gómez-Arzapalo, no hay que entender el sincretismo como una *"miscelánea incoherente e inoperativa de `pedazos´ provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce laparticipación activa y protagónica del dominado, a través de la*

[6] Gómez-Arzápalo, R., *Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en comunidades campesinas de origen indígena en México,* Gazeta de Antropología No. 24/1, 2008, p. 2

*reelaboración simbólica y reformulación de los elementos impuestos por la fuerza…”* [7]

Sabemos que para la Iglesia Católica la religiosidad popular es una especie de “desviación cultural religiosa” que no es tomada en serio. Los santos para ciertas culturas indígenas, son entendidos de forma distinta en comparación con la visión cristiana oficial. Visto desde la llamada religiosidad popular, los santos son personajes centrales de la comunidad que “cobran vida” al ser partícipes de las actividades del pueblo, mientras que los llamados mayordomos son los responsables de hacer notar los atributos del santo y de supervisar que se lleven a cabo las fiestas como es la costumbre. Los santos dan identidad a las comunidades y establecen relaciones de amistad o enemistad con los integrantes de las mismas; las fiestas de los “santos patronos” representan toda una labor de organización social y económica, en la que un evento litúrgico principal como es la misa católica, es rezagada a un tercer o último término. De igual modo, éstos son vinculados a la naturaleza de la cosmovisión autóctona como el sol, la luna, el aire, la lluvia, el maíz, etc. y forman parte activa de la vida de la comunidad al “tener” responsabilidades y compromisos para con los fieles. El concepto de divinidad para los pueblos campesinos de origen indígena tiene que ver con la reciprocidad y

[7] Gómez-Arzapalo, R.,*Santo señor don Diablo…ruega por nosotros. Resignificación del Diablo como personaje numinoso en un contexto indígena mexicano.* Gazeta de Antropología No. 25/1, 2009, p. 3

obligatoriedad de lo divino con lo humano a diferencia de la mentalidad cristiana.

## Reflexiones finales

Resultado de un choque de imperios disímiles entre sí, la conquista de México dio como resultado una realidad violenta resultado de la imposición y la confusión, que permanece por desgracia hasta el día de hoy. La personalidad religiosa de ambas partes, es decir de los españoles y de los mexicanos, se erigió como el mástil de poder y control que ha mantenido la fe en la gran mayoría de su población.

La llamada religiosidad popular–lo popular evidentemente hace referencia al pueblo, a la comunidad- que trata de explicar el proceso de incorporación de lo católico a las tradiciones indígenas, dio como resultado una especie de religión politeísta dado que en las comunidades se veneran a varias entidades santas y poderosas las cuales forman parte activa de la vida de dichos pueblos indígenas. Diríamos entonces que la religión es parte sustancial del sujeto creyente ya que es la misma fe la que lo relaciona íntimamente con sus dioses y sus creencias y por lo tanto, las actividades sociales que emanan de la religión forman parte indiscutible de la cultura.

Así mismo, es posible afirmar que el sincretismo religioso que existe en muchas de las comunidades indígenas campesinas mexicanas representa sin duda una parte fundamental de la cultura de aquellos que viven aislados e incluso marginados de la civilización de

las capitales de México y que por ende, viven una realidad alterna a lo que la religión oficial católica dicta como dogma de conducta.

En la medida en la que el individuo crea en una deidad o en una cierta energía poderosa capaz de modificar la realidad, la vida del creyente se verá afectada y en consecuencia su vida en comunidad también, es decir el sujeto cultural no estaría entonces alejado de la religiosidad dado que ésta se vive no sólo en el plano íntimo de la fe, sino que es la propia creencia la que da una pauta de conducta con él mismo y con sus semejantes.

La cultura oficial entendida como la cultura que rige la mayor parte del pensamiento de un país se podría mantener en una línea de respeto hacia las distintas costumbres y tradiciones de los pueblos, siempre y cuando éstos últimos no perjudiquen la integridad de sus propios participantes.

La forma en la que los indígenas reconformaron su entendimiento religioso ancestral al catolicismo resulta por demás interesante y peculiar, ya que esa forma de veneración representada con rituales y ofrendas a las diferentes deidades, al maíz y en general a la naturaleza, se basa en actos de confianza, obligatoriedad y festejo a la vez; podríamos pensar que dicha readaptación indígena se trata de una especie de insubordinación contra lo oficial, en donde se pretende mantener cierta independencia respecto a sus tradiciones las cuales les permiten reivindicar su propia identidad.

# KURHIKUAERI K´UÍNCHEKUA[1]

J. BELÉN SALINAS PÉREZ[2]

El pueblo P'urhépecha tiene mucho que mostrar a la sociedad, y entre lo que hacen es la ceremonia del encendido del Fuego Nuevo, celebración en la que atraen a la memoria a sus ancestros quienes le fueron dando forma a la cultura p´urhépecha.

Tal celebración se realiza el primero de febrero, en una comunidad originaria, donde lo central es el encendido del Fuego Nuevo, con el que se renueva la identidad cultural del pueblo P'urhépecha, fundamentado en el conteo de los antepasados que coincidía con el cambio de ciclo agrícola.[3]

En este año la celebración se realizó en Naranja de Tapia municipio de Zacapu, sede elegida hace un año en el Pueblo de Huáncito, dicha celebración inicia con la llegada del Fuego Viejo, el cual es trasladado desde Huáncito, saliendo el 30 de enero para llegar a Naranja de Tapia el 31 por la tarde, el Fuego es trasladado a pie, y es acompañado por excargueros además de las personas que deseen participar.

---

[1] Celebración del Fuego Nuevo P´urhépecha, que se realiza cada año en una comunidad originaria del pueblo P'urhépecha, en esta ocasión fue realizada en Naranja de Tapia municipio de Zacapu Michoacán, el 1 de febrero de 2018.

[2] Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental, actualmente estudiante de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura en la Universidad Intercontinental. Email: betlehem_tzitzio@hotmail.com

[3] (Radio Juchari Ireta UMSNH, 2018).

Cabe señalar que la celebración central es precedida por diferentes rituales, además de actividades que enmarcan y preparan a los asistentes para el momento culmen, con lo que da inicio un nuevo año para los p´urhépechas.

En las siguientes líneas me propongo compartir lo que sucede y la manera en que se realizan cada uno de los momentos de dicha celebración, soy consciente del límite de la presente muestra, ya que al hacerlo desde un primer acercamiento a dicha celebración queda un mundo por explorar, conocer y comprender, por lo tanto lo que sigue es a nivel introductorio de tal celebración, haciendo la invitación a los interesados a vivir la experiencia más que a buscar el saber, ya que la experiencia traspasa todo conocimiento, y más cuando al realizarse tal celebración en un pueblo originario cada año, se integrarán elementos que nos dejarán fuera cuando creíamos haberlos anticipado y conocido. Ante lo cual la experiencia de primera mano es allende a las presentes líneas, con las cuales busco solamente invitarles a darse la oportunidad de ser partícipes de tal celebración.

## Llegada del Fuego a Naranja

Se tiene previsto que el Fuego Viejo arribe a la plaza del pueblo de Naranja de Tapia donde se ha preparado una Yácata[4] al centro de la

[4] **Yácata** son construcciones originarias p'urhépechas, se localizan en Tzintzunzan, se caracterizan por estar edificadas sobre una plataforma y son de cuerpo rectangular y circular. En la ceremonia del Año Nuevo P´urhépecha es la elevación principal en forma piramidal construida de barro sobre una plataforma en la cual se realizan los rituales, es ahí donde el fuego duerme o muere, el ritual del medio día y el principal el del Fuego Nuevo.

explanada, además de otros dos altares uno a la derecha y el otro a la izquierda, y frente a la Yácata se encuentra un lugar reservado para los símbolos p'urhépechas. En la parte trasera se encuentra un árbol seco, del cual  cuelgan sopladores elaborados con el junco que se encuentra en las lagunas, en los que está escrito el nombre de los pueblos y la fecha en que fueron sede de la celebración del Año Nuevo P'urhépecha.

El estallido de los cohetes anuncia el recorrido del Fuego Viejo por el pueblo de Naranja, al llegar a la plaza el Fuego es precedido por las caracolas, que son tocadas tanto por hombres como por mujeres, detrás de ellos las copaleras es decir las mujeres que llevan sahumerios de los cual exhala el incienso que acompaña la comitiva, seguido van cuatro cargueras que portan el Fuego Viejo, después los que integran el consejo los cuales portan bastones y detrás de ellos el pueblo en general siendo habitantes del pueblo que resguardó el Fuego durante un año y habitantes del pueblo que ahora lo recibe además de personas que se han dado cita para ser testigos y vivir el término de un año p´urhépecha e inicio del otro.

Es importante señalar que las mujeres visten su traje tradicional y los hombres gabán y sombrero, en esta celebración no pueden estar ausenten los niños como testigos y continuadores de lo que se ha estado celebrando año con año desde 1983.

Cerca de la Yácata están en espera un grupo de copaleras del pueblo de Naranja del Fuego, las cuales momentos previos a la

llegada de la comitiva que acompaña al Fuego oraron en círculo como preparación al momento por vivirse.

Al arribar el Fuego, la gente asistente está a la expectativa de lo que ocurre y sucederá, una vez que las cargueras están cerca de la Yácata se procede a arribar a la parte alta de la misma, donde con mucho cuidado es subido el anafre en el que va el Fuego, una vez arriba, las cargueras se encargan de depositarlo sobre la Yácata, para esto es importante señalar que se deposita el Fuego sobre la Yácata, donde acto seguido es elevado un agradecimiento al Fuego por permitirle a los pobladores de Huáncito sede del año 2017 hacer entrega a la nueva sede, el sonido de caracolas invita al recogimiento y el poder vivir de la mejor manera el momento, el cual está marcado por la ausencia de aparatos electrónicos es decir se invita a los asistentes a mostrar respeto y no grabar ni fotografiar en el momento en que se realiza el ritual.

Las guardianas del Fuego lo velan hasta que duerme, para el día siguiente despertar de nuevo. Mientras algunas de las brasas son depositadas en los sahumerios de las copaleras, y el resto permanece en la Yácata. Es momento en que la gente poco a poco se dispersa y da paso a los danzantes y temazcales que estarán hasta entrado el nuevo día. Lo que lleva a los asistentes a degustar la cena preparada por la comunidad a la cual todos son invitados, y para los visitantes que no tienen un lugar donde descansar, se han previsto espacios para dormir, la comunidad ahora sede de la celebración es la

encargada de recibir y acoger a los visitantes brindándoles lo que tienen y cabe señalar que no hay distinción de personas, y no importa desde dónde se les visite, ellos los reciben con los brazos abiertos.

Todos se retiran a descansar para el día siguiente asistir a la ceremonia del amanecer que se realizará en la laguna, para realizar la caminata la reunión será a las 5:30 am, el anuncio de las caracolas indicará el momento en que partirá para el lugar elegido.

**Ceremonia del amanecer**

A la hora acordada la comunidad se reúne para iniciar la procesión hacia el lugar de la ceremonia del amanecer, es de destacar que el fuego duerme y quien preside la procesión son los símbolos p'urhépechas, el recorrido se realiza en silencio, la música es ausente, el único sonido que acompaña es el de las caracolas, la ausencia de fuego es notoria siendo que el fuego duerme, la única luz es la de la luna que ilumina el camino de la procesión y la de las lámparas eléctricas durante el paso por las calles del pueblo.

Llegando la comitiva a la laguna, la cual es formada por manantiales, se agrupan los participantes por regiones, cabe señalar que se divide en cuatro regiones el pueblo P'urhépecha, y de ese modo quedan agrupados los asistentes, los visitantes que no pertenecen a alguna región no quedan aislados sino integrados en alguna de las regiones.

A la orilla de la laguna se depositan los símbolos p'urhépechas entre los que se encuentran la piedra del calendario p'urhépecha, la cual tiene forma triangular, está también la bandera p'urhépecha, hay un pez de cantera, un perro en piedra, una lanza, el bastón de mando, maíz, una fotografía, una calabaza y floreros, los símbolos y los participantes de la ceremonia del amanecer orientados hacia la salida del sol.

Al alba se inicia con los agradecimientos por los nuevos cargueros de Naranja, los cuales se han colocado al frente de los cuatro grupos y por turnos los oradores tanto hombres y mujeres en lengua p'urhépecha elevan agradecimientos los cuales son intercalados por el sonido que producen las caracolas, en el transcurso se van depositando ofrendas de las diferentes regiones, las ofrendas son ofrecidas al sol, y se espera hasta que los rayos del astro toquen las ofrendas para poder entonces entregarlas a los nuevos cargueros y a los participantes de la ceremonia.

El momento culmen de la ceremonia es cuando el sol va surgiendo y sus primeros rayos invaden el nuevo día, es cuando todos los presentes se dirigen hacia el este y con los brazos al frente y las manos abiertas reciben los primeros rayos del sol, tanto ellos como las ofrendas al ser tocadas por el sol, quedan benditas y es cuando se inicia la entrega a los nuevos cargueros, entre las ofrendas que se han depositado se encuentran: pan, banderas, agua, vino, artesanías propias de cada pueblo, semillas, la manera en que los ofrendantes

hacen entrega de las mismas a cada nuevo carguero es con profundo respeto y reverencia, haciéndolo en la mano por ejemplo en la entrega de la fruta el que la ofrece la toma y le da un beso haciendo una reverencia y el que la recibe de igual manera y la deposita en su rebozo o gabán, por otro lado el que ofrece agua de manantial -la cual es contenida en guajes- pide a los niños que lo acompañen, el agua es depositada directamente en las manos de los niños los cuales inmediatamente la depositan en las manos de los nuevos cargueros quienes en el acto la beben, una vez que se han entregado ofrendas a los nuevos cargueros, los ofrendantes continúan con los demás presentes, a los cuales en el caso de los que portan agua la depositan en la manos y de las manos es bebida.

Es de destacar la manera en que se realiza la ceremonia del amanecer en la cual está prohibido tomar fotografías y video, e incluso a los medios de comunicación se les restringe la asistencia, lo que hace que el momento desde que se llega al lugar elegido para dicha ceremonia sea para el encuentro entre los asistentes y Curicaueri[5] deidad p'urhépecha, ¿cuánto tiempo es el que dura la celebración?, todo depende de las condiciones climatológicas, siendo que es hasta que el sol brille por primera vez en este nuevo día. Durante la espera

[5] **Curicaueri o Curicuaueri** dios principal de los P´urhépechas a quien se relaciona con la guerra siendo el que permitía luchar contra los enemigos de los purépechas y les garantizaba la victoria, se llega además a mencionar como el sol o fuego, al cual se le veneraba con canciones y sacrificios humanos: los sacrificados eran los capturados en las guerras y fogatas las cuales se alimentaban constantemente con leña de manera que no se apagaran.

se elevan los agradecimientos a la madre tierra, al agua, al viento, a Curicaueri, la actitud es de silencio y de espera, en el momento en que el sol va brillando por el horizonte y extender los brazos abriendo las manos para ser tocados cada quien en actitud de respeto y veneración desde su interior eleva oraciones, es un momento en que se agradece por lo que se ha recibido reconociendo la asistencia de los cuatro elementos los cuales están siempre presentes.

La ceremonia es un encuentro íntimo en comunidad, todos los asistentes son bienvenidos los cuales al ser partícipes de una ceremonia se les pide respeto y orden, respeto por sus tradiciones y orden al captar las indicaciones de los dirigentes, es una ceremonia que la vive el participante, donde cada uno puede tener la experiencia de este encuentro con la deidad, donde es una experiencia privada y no hay manera de poder transmitirla o compartirla, siendo que las imágenes están ausentes y las palabras llegan a ser imprecisas para hacer sentir lo que se vive, y donde la mejor manera de conocerlo es vivirlo, es experimentarlo.

**Desayuno**

Una vez que el convivio ha terminado, en el que propios y extraños han compartido y recibido alguna ofrenda se procede a participar de los alimentos que se han preparado para los asistentes, los cuales se dirigen al lugar para el desayuno, durante la organización de la procesión se ven personas dirigiéndose hacia la laguna y de rodillas

toman agua con sus manos la bebe y mojan su frente elevando oraciones, que sea la adoración de los elementos es lo relevante y lo que lleva al visitante a replantearse las maneras en que se puede estar en contacto con la naturaleza y no por eso llamarlos actos de idolatría, o simplemente juzgarlos como lo hicieran los conquistadores.

La procesión inicia su camino en el cual van por delante los símbolos p'urhépechas, el camino transcurre en silencio el cual sólo es interrumpido por el sonido de las caracolas, en ciertos intervalos del trayecto. Al llegar al lugar donde se brindará el desayuno, al cual todos los asistentes son invitados, y aunque sea en turnos se distribuye para todos, todos son bienvenidos, los anfitriones no hacen distinción, durante la espera del turno para tomar los alimentos es momento para entablar diálogo con algunas personas, donde se comenta la experiencia de lo que se ha vivido y se puede pedir alguna orientación o explicación sobre lo que sucede, además de poder conocer un poco de lo que se dijo, siendo que los discursos se hacen en p'urhépecha y está de más señalar que para alguien que no habla dicho idioma lo que escucha es desconocido.

**Izamiento de la Bandera P'urhépecha**

Concluido el desayuno se retoma la procesión para dirigirse rumbo a la plaza del pueblo, para realizar el izamiento de la Bandera P'urhépecha, la cual está dividida en cuatro rectángulos y cada uno de

un color diferente, haciendo de esta manera alusión a los cuatro puntos cardinales y las cuatro regiones en que está dividido el pueblo P'urhépecha, los colores que integran la bandera son los siguientes: el color verde que representa a los pueblos que se encuentran en la sierra siendo que el color verde se identifica con la sierra misma, el amarillo representa a los pueblos de la cañada de los 11 pueblos siendo lo característico de la región el cultivo del trigo, mientras que el azul representa a los pueblos que se encuentran en la rivera del Lago de Pátzcuaro, muy característico el color por el agua y el morado representa a los pueblos de la Ciénega de Zacapu siendo que el color hace alusión también al maíz que se cultiva siendo del mismo color, al centro de la bandera se encuentra una mano empuñada que simboliza la unidad del pueblo P'urhépecha y un pedernal que significa el gran fuego, la bandera tiene una inscripción en p'urhépecha: *JUCHARI UINAPEKUA.*

El izamiento de la bandera se realiza con la participación de alumnos de la primaria bilingüe, siendo ellos los que la trasladan hacia el asta que se encuentra en un costado de la plaza, durante el acto se canta el himno purépecha, el saludo a la bandera se hace levantando el brazo izquierdo y con la mano empuñada, como se encuentra en la bandera, bajo el significado de unidad.

**Uarhukua**

Concluido el izamiento de bandera se realiza el ritual para pedir permiso al sol para llevar a cabo el juego de pelota, se hace el saludo a los cuatro puntos cardinales y los presentes con la mano izquierda levantada y empuñada, el momento es precedido por el sonar de las caracolas.

Concluido el ritual se procede a realizar el registro de los equipos, las canchas son de 50 metros con una línea en el centro, los equipos son integrados por cinco jugadores, los cuales usan bastones de madera, en esta ocasión la pelota no se enciende por cuestiones de seguridad, para tal juego se ha dispuesto de varias canchas trazadas sobre una calle, en ellas se realizan los encuentros entre los diferentes equipos y categorías, habiendo de niños, mujeres y hombres, se juegan dos tiempos resultando ganador el equipo que haya logrado pasar la pelota por la línea límite del equipo contrario, cada equipo es animado por familiares y compañeros, para que se desempeñen de una manera satisfactoria y obtengan el triunfo, el cual les permita llegar a la final y poder en lo posible obtener el primer lugar del torneo.

Mientras el juego de pelota se desarrolla con los múltiples equipos ha llegado el momento del ritual del medio día, el cual se realiza sobre la Yácata principal.

**Ritual del Medio día**

El sonido de los caracoles invita a la congregación de los presentes para el ritual del medio día, un sahumerio es colocado por la señora que preside la ceremonia en el centro de la Yácata, la cual coloca copal sobre él, mientras se entonan pirekuas en lengua materna y se realizan discursos en la misma, además de realizarse ofrendas de maíz y frijol sobre platos, una familia de cada región realiza las ofrendas y se coloca en una esquina de la Yácata, al subir cada familia lo hace mientras una canción de su región se entona, el sonido de las caracolas acompaña el ofrecimiento, cada familia ofrece al sol, el ritual se desarrolla en el momento en que el sol está en el cenit, las familias están formadas por una mujer, un hombre, un niño y una niña, los niños ofrecen leña, las niñas llevan un jarrón con agua, la mujer alimentos y los hombres portan un bastón, los cuatro elementos están presentes.

Quien preside la ceremonia va guiando a cada familia en el ofrecimiento que realiza, el discurso se hace de la misma manera en lengua materna, se agradece a los cuatro elementos y a Curicaueri.

Un coro de niños de la primaria entonan 4 de las 9 estrofas del himno p'urhépecha, el juramento es dirigido por un niño el cual termina con el grito *JUCHARI UINAPEKUA* las familias que han estado sobre la Yácata giran alrededor de la misma y bajan, acto seguido habitantes de cada región acompañados de pirekuas pasan a entregar ofrendas a

los nuevos cargueros de Naranja, lo que ofrecen es fruto de su trabajo, se realiza dando muestra de la unidad de los pueblos originarios.

Lo característico de la celebración es que se hace en igualdad y democracia P'urhépecha, no hay mesa de honor, no hay un presídium, el alojamiento para los visitantes es gratis, se prohíbe cobrar, los alimentos se brindan a todos los presentes.

## Trueque

Finalizado el ritual del medio día se procede al trueque, el intercambio de bienes y productos, en un espacio se han dispuesto los que comercian sus mercancías, además de que se acompaña el espacio con cartelones que describen los usos y costumbres de tal tradición, entre los productos que se intercambian hay táscales[6], sombreros, piezas de madera, cerámica, semillas, alimentos, tejidos, hay una gran variedad de productos, los cuales son negociados entre los interesados y si llegan a convenir en lo que uno quiere y el otro pide, el trato se hace.

Para quien no ha venido preparado con algún producto para intercambiar y hay interés por algún producto que se ofrezca, se solicita el precio del mismo y si las personas lo aceptan se hace el pago con moneda nacional. Es de señalar el uso de semillas para el

[6] **Táscales** son canastas elaboradas con palma o chuspata material que se extrae del Lago de Pátzcuaro el uso que le dan al tascal es para colocar las tortillas, por tal motivo también se conocen como tortilleros.

intercambio, además de que algunos productos acaparan la atención, pero cuando el que los quiere ofrece algo a cambio y si es algo de lo que ya tienen las personas el trueque no se realiza, lo que se espera es llevar algo diferente y en lo posible variado.

Mientras el juego de pelota y el trueque continúan, se hace la invitación para que los asistentes se trasladen a diferentes lugares para la comida, la organización se ha realizado y por regiones se trasladan los lugares que les han indicado, nadie queda excluido, incluso se pueden ver algunas jovencitas preguntando a las personas por la plaza o la calle donde se han colocado puestos, de si han comido, o para que las acompañen y puedan comer en los lugares que han sido destinados para compartir los alimentos.

Este momento  permite hacer un alto para reponer fuerzas y descansar un momento, sobre todo para los que han estado de pie desde temprano, ya que continua un recorrido por la comunidad, para este momento ya se han incorporado más pueblos de las diferentes regiones, y al arribar cada uno de ellos lo ha hecho con muestra de alegría en sus trajes característicos, sus danzas tradicionales y algunos acompañados por bandas de viento, los cuales participarán del recorrido por la comunidad.

**Recorrido por la comunidad**

A la hora acordada se concentran los diferentes pueblos en la plaza para iniciar el recorrido, el cual es encabezado por los habitantes de

Naranja sede de la celebración del Fuego Nuevo, al frente van los símbolos P'urhépechas, seguido del pueblo de Naranja van los pueblos que han sido ya sede de dicha celebración y al final los pueblos que aún no han tenido el honor de ser sede, lo que los distingue y diferencia es el cartel con el nombre del pueblo, seguidos de la bandera p'urhépecha luego los danzantes, habitantes del pueblo y al final la banda que acompaña a cada pueblo, el recorrido se hace alrededor del pueblo, lo que hace el momento de fiesta para los propios y visitantes, así como para los habitantes de la comunidad que están en las puertas de sus casas o sobre las calles, admirando lo que sucede y viendo la variedad de manifestaciones de danzas y música.

Quien gusta se puede integrar a algún pueblo, no hay exclusión, el momento es de fiesta, es de celebración, gozo, alegría y a todos se les acepta, los habitantes invitan a formar parte lo que hace que el momento sea vivido en el mismo espíritu que los p'urhépechas, no importa si el recorrido es largo, o qué tan extenso sea el grupo que resulta de la suma de todos los pueblos, incluso el tráfico se paraliza, hay fiesta en el pueblo y no hay manera de que se oculte.

Al llegar de nuevo al lugar de donde inició el recorrido, da inicio el corpus, es decir cada pueblo comparte y reparte lo que lleva, siendo pan, dulces, los cuales son lanzados para que la mayor parte de asistentes pueda tener algo, no falta la harina que es arrojada sobre algunos espectadores, la alegría y la fiesta no ha terminado, siendo que los grupos de danzantes continúan bailando acompañados por la

música, y el momento continua al ser invitados los asistentes a incluirse a bailar, a disfrutar el momento.

Lo que da paso al festival cultural, donde participan todos los pueblos, dando una muestra de lo propio de cada uno, sea con pirekuas o danzas originarias de cada pueblo, tal muestra se realiza desde una tarima para que puedan ser admirados por todos los presentes, este momento permite entablar lazos entre los pueblos y muestra que la diferencia de costumbres y tradiciones no impide la unidad bajo los mismos ideales.

El momento que ha reunido a los habitantes es la celebración del fuego nuevo, que será a la media noche, lo cual se precedió por la reunión de consejo, el Consejo P'urhépecha está integrado por representantes de todos los pueblos, dicho consejo se realiza a puerta cerrada, al consejo es ajeno toda persona que no sea integrante del mismo, es en el consejo donde se realiza la deliberación del pueblo que será sede de la celebración del próximo año, lo que causa expectación ya que cada pueblo que pretenda ser sede, deberá presentar sus propuestas para serlo, pero el anuncio del lugar que albergará el siguiente año tal celebración será anunciado una vez concluido el Ritual del Fuego Nuevo.

## Ceremonia del Fuego Nuevo, Año Nuevo P'urhépecha

La ceremonia del encendido del Fuego Nuevo con lo que da inicio el año nuevo P'urhépecha se realiza en el momento en que la

constelación de Orión está en el cenit, para tal momento sobre la Yácata central se han dispuesto ocotes los cuales son distribuidos entre los presentes y las luces eléctricas se apagan, además de que el momento transcurrirá en intimidad por lo que se solicita y se prohíbe el uso de cámaras de video, así mismo todo aparato para la toma de fotografías. Es el respeto que el pueblo P'urhépecha solicita a los asistentes, es su celebración y una celebración íntima, la invitación es a vivirla, a tener la experiencia de lo que sucederá, y donde la vivencia cada quien la llevará, el momento no podrá ser comunicado más que como experiencia propia, cualquier fotografía, video o escrito, será muy limitado y dirá muy poco del momento y de la preparación que antecede dicho ritual.

Una vez que el lugar está preparado, el silencio profundo es irrumpido por el sonido de las caracolas que anuncian el fin del consejo y el próximo arribo a la plaza principal donde todos esperan el encendido del Fuego Nuevo, el despertar del Fuego, un renacer, el silencio es solemne, una vez que han llegado los del consejo se procede a encender la hoguera que ha sido preparada en el lugar donde duerme el fuego, y con choque de pedernales despertará de nuevo para arder por un año y dormir nuevamente, el tiempo que se tarde en que la suma de cada chispa despierte al Fuego, la asamblea continúa en silencio mientras los oradores elevan plegarias al sol, que aunque no está visible se sabe que existe.

El constante choque de pedernales es acompañado por cantos, además de que el grito de los asistentes es el de *JUCHARI UINAPEKUA* y el sonido de los caracoles que unidos animan a los encargados de encender el Fuego, por una segunda ocasión son entonados cantos por mujeres y hombres, los cantos son en p'urhépecha, mientras los dos hombres continúan golpeando los pedernales, el himno p'urhépecha comienza a escucharse y los dos hombres con soplos avivan las primeras flamas que han emergido de las chispas del pedernal.

La oscuridad rodea a la multitud y será la luz del Fuego Nuevo la que alumbre de nuevo a los presentes, una densa columna de humo emerge y es cuando las llamas comienzan a crecer, crece la expectación y veneración, es el momento en que algunos hombres que están sobre la Yácata toman fuego y lo pasan a los asistentes que tienen ocotes, es la manera en como el fuego se extiende, además que el ocote queda bendito por lo que se ha pedido que una vez que se apague no se deseche sino que se conserve y se lleve a casa de cada uno.

El absoluto silencio ha creado un clima místico donde las oraciones elevadas y en lengua materna reflejaban el sentir del orante, el respeto del mismo y al agradecimiento por lo que sucedía. Una vez que el fuego está en su esplendor y algunos de los asistentes tienen un ocote encendido, se da el anuncio del pueblo que será sede el próximo año de tal celebración, el anuncio hace mención que la

deliberación fue entre cinco pueblos que se habían propuesto para ser sede, de la que resulto ganador el pueblo de Cuanajo, así que sus habitantes que han asistido, al escuchar el nombre irrumpen en alegría y júbilo.

Después del anuncio y la celebración de alegría por ser la próxima sede, copaleras entonaban cantos al Fuego:

CANTO AL FUEGO[7]

Abuelito Fuego como tú lo ves,
canto de alegría postrado a tus pies,
por eso te pido Abuelito de mí amor
no eches al olvido a estos: corazones, abuelos, cargueros, niños, etc.

Los habitantes de Cuanajo, sede del próximo año de la celebración, se reúnen portando ofrendas entre las que se encuentran pan, fruta y artesanías, los hombres y mujeres celebran con alegría danzando alrededor del Fuego Nuevo y ya cuando la mayoría de los asistentes se han retirado se acercan a los cargueros de Naranja y les hacen entrega de la ofrendas además de que a los de Cuanajo los de otros pueblos les hacen entrega de obsequios, los excargueros del

[7] Canto proporcionado por la copalera Verónica Trujillo Carrillo de Uruapan, Michoacán.

Fuego entregan sus ofrendas a los habitantes de Cuajano sede 2019 de la Celebración del Fuego Nuevo.

Después de la celebración y ya que casi todos se han retirado se hace entrega simbólica de los símbolos P'urhépechas a los nuevos cargueros de Cuanajo quienes dan una vuelta alrededor de la Yácata, una vez que el Fuego ha disminuido y continúan las brasas una guardiana del Fuego de Naranja deposita brasas en un sahumerio y lo entrega a las guardianas del Fuego de Cuanajo con la invitación a cuidarlo, haciendo hincapié en que se los entrega chiquito, como una chispa, siendo que cuando esté maduro el fuego en Naranja les será llevado y entregado en Cuanajo , además de que los cargueros de Naranja los visitarán durante el año para resolver dudas sobre cómo hacerle para mantenerlo, les  señala que son la cuidadoras y guardianas del fuego, además de las costumbres y tradiciones, son las mujeres las que mantienen el linaje y son la fuerza de los hombres. Se les pide que  el Fuego que llevan a Cuanajo les de fuerza, les de sabiduría, les de unión además de que les despierte una conciencia grande y les permita oír y escuchar la sabiduría de otros pueblos. La entrega simbólica ha concluido y los símbolos son regresados a su lugar, ya que entre 22 o 25 días serán llevados a Cuanajo.

Mientras la plaza ha quedado ya vacía los cargueros y guardianes del Fuego de Naranja permanecen velando, subir a la Yácata no se permite a personas ajenas, quien necesita hacer alguna

ofrenda al fuego la entrega al guardián quien la deposita en el Fuego en nombre del ofrendante.

Vivir la experiencia de una celebración con la que da inicio el Año Nuevo P'urhépecha es una experiencia *tremendum* y no por la opulencia del evento sino por el misticismo que encierra dicha celebración y que tenga unas cuantas décadas que se retomó y con el tiempo se fueron incluyendo algunos elementos, además de la manera de la celebración, queda claro que hay algo que puede y une a varios pueblos distantes por lo geográfico, pero que tienen cosas en común, poder ser testigos de la hermandad que se vive entre propios y visitantes, es un gran paso para valorar lo propio de cada región, y que uno como visitante no puede ni debe mostrarse como solo un espectador, porque no asistimos a un espectáculo, es un rito propio de la comunidad, es en lo posible tener apertura y disposición para vivir cada ritual, lo que tal vez nos toca las fibras más intimas de nuestra persona y nos hace caer en la realidad de que las maneras en que los pueblos originarios tienen de relacionarse, son muy ricas además de que tienen mucho que enseñarnos al estar presentes desde tiempos remotos y no que lo que hacen sea algo antiguo, sino que es algo presente.

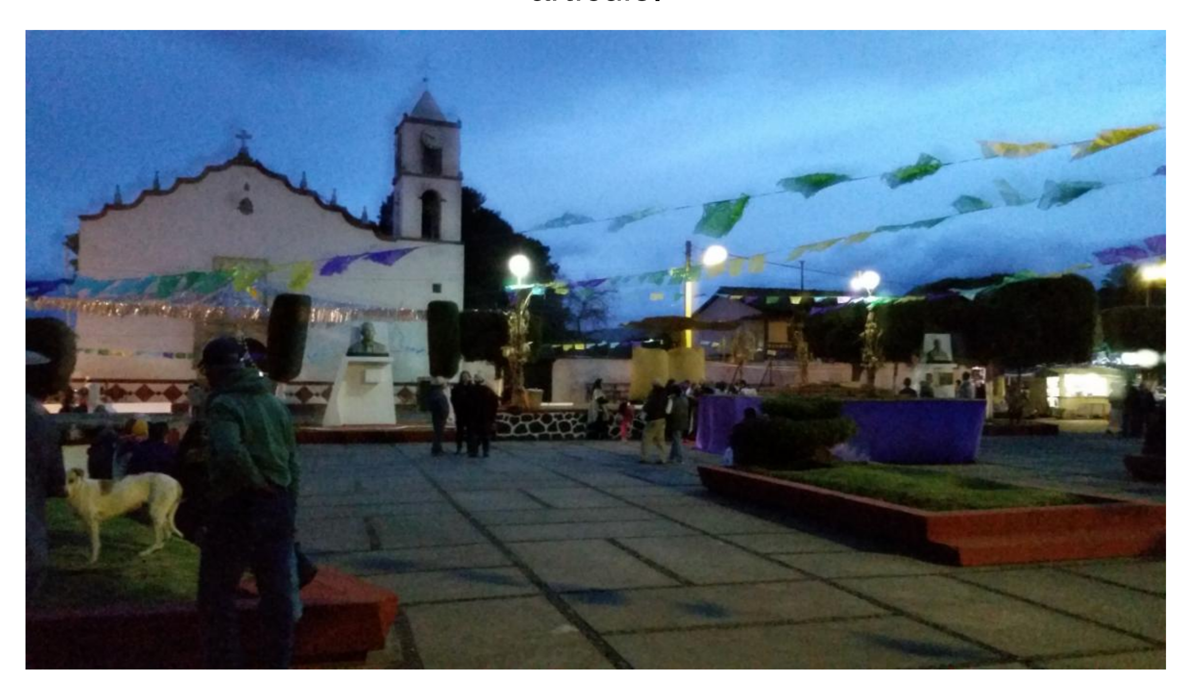
Vivir de esta manera y ser testigos de los cambios que se van gestando, siendo sociales y de unión genera la certidumbre de que las barreras y diferencias pueden ser rotas cuando se traspasan intereses meramente personales, que la celebración es ajena a organizaciones

públicas y privadas, es ajena a grupos políticos e incluso religiosos, es una celebración vivida desde el interior del pueblo y para el pueblo lo que se busca es recuperar los valores culturales, educativos y artísticos. Con la celebración se da claridad histórica y fundamentación cosmológica, astronómica y filosófica a los pueblos p´urhépechas[8].

[8] Radio Juchari Ireta UMSNH. (14 de Enero de 2018). *Radio Juchari Ireta UMSNH*. Recuperado el 23 de Mayo de 2018, de Radio Juchari Ireta UMSNH: http://www.facebook.com/Radio-Jucari-Ireta-UMSNH-101037026921836/

## Apéndice de imágenes

Las fotografías aquí condensadas son del autor de este texto y constituyen una secuencia que ilustra lo narrado en el cuerpo del artículo.



















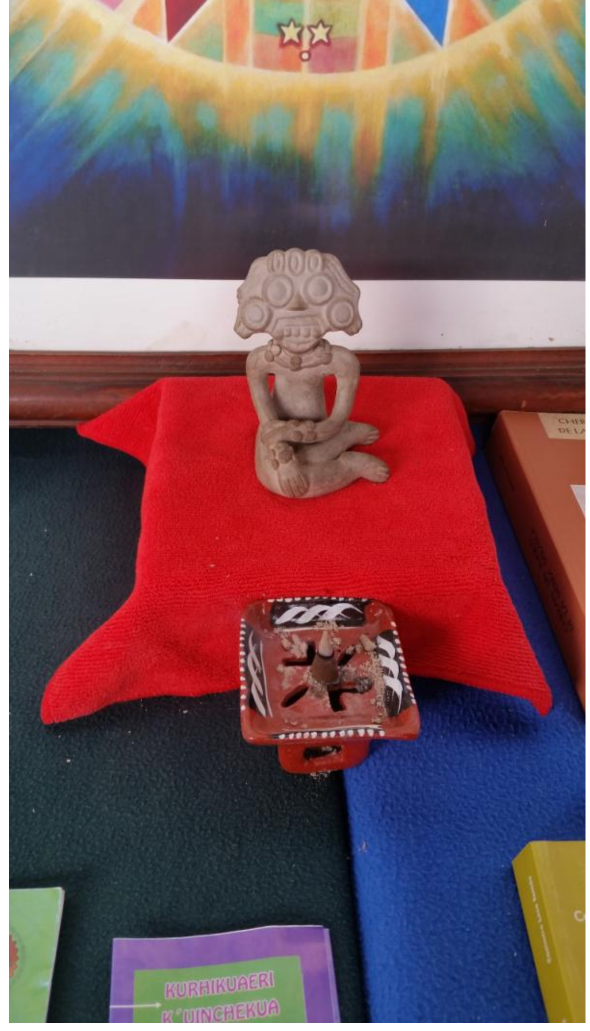









NARANJAN
2018


KURHIKUAERI
K´UINCHEKUA







# REFLEXIÓN ACERCA DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y LA POSIBILIDAD DE REPENSAR LO SAGRADO

JOSÉ ARTURO VÁZQUEZ URIBE[1]

En el presente escrito, queda implícita una reelaboración interpretativa del encuentro o desencuentro de dos cosmovisiones religiosas, derivadas a partir del momento de la conquista de España en tierras de América, las categorías que se destacan son: *significatividad, sincretismo, ritualidad, religiosidad, religión oficial, cultura indígena.*

¿Por qué no tocar el tema de legitimidad o violencia religiosa en la imposición de un sólo Dios? El tema no es solamente espiritual o religioso. Este episodio trastocó la vida económica, cultural, política, ideológica, artística y hasta ecológica una vez impuesto un credo ajeno a lo local. Los conquistadores trajeron una religión que en España había pasado la decadencia de la Edad Media, y al tener poca disponibilidad de escucha y lectura de los rituales y expresiones religiosas indígenas, entonces intentaron aplicar una *tabula rasa*. Así pues, creyeron hacer un "borrón y cuenta nueva" ante el hecho

[1] Originario de Celaya, Gto. México. Es licenciado en Administración de Empresas por la Universidad *TecMilenio* Monterrey, NL, y licenciado en filosofía por el Colegio de Estudios Superiores *Humánitas*, Guanajuato. Ha terminado sus estudios de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura en la *UIC*. Trabaja en grupo Bimbo en el Departamento de Personal, en el área de Desarrollo Organizacional desde 1998. Profesor en diferentes Universidades y Escuelas Preparatorias. Trabajó en proyectos de desarrollo microempresarial en la zona andina y amazónica de Perú. Publicó un libro: *Hacia una Cultura Productiva.* Orientado a la filosofía del trabajo y desarrollo organizacional. Correo de contacto: javazquri@gmail.com

religioso vivido desde las culturas indígenas. ¿Barbarie o ingenuidad en el proceso evangelizador? ¿Es posible hablar de un exterminio politeísta desde la óptica española en la conquista y en la colonia? Estas preguntas resuenan con especial interés si consideramos hoy en día, las expresiones de religiosidad popular: ¿Qué tan genuina es la expresión católica manifestada en un sincretismo? Queda claro que su expresión material, fenoménicamente observable, cargada de resabios netamente indígenas es lo que va por delante. A distancia de más de quinientos años: ¿es posible distinguir qué elementos son de ritualidad mesoamericana y qué de los católicos? No me refiero a los elementos diferenciados de su ritualidad, sino a lo que realmente creen, lo que ha permeado su concepción del mundo. No es que ponga en duda la fe de las comunidades en las que se tiene y expresa vivamente el sincretismo religioso. Por simple que parezca: ¿en las comunidades indígenas qué peso tiene hoy en día la fe en las expresiones asociadas a la fertilidad ligadas al ciclo agrícola en todo su proceso, hasta obtener la cosecha? ¿Acaso no es un naturalismo? ¿qué lugar ocupa la muerte y resurrección católica en las zonas indígenas? ¿Es posible que en el futuro esta fundición y sincretismo se unifique al grado de ser una sola expresión religiosa? Pero primeramente ¿qué es el sincretismo?: Es *"la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza -sobre todo en un contexto multiétnico".* (Broda, 2003, 4). Con esta

delimitación estamos dispuestos a reconocer que lo primero que debemos afirmar es que:

> La religiosidad popular dentro de las comunidades campesinas de origen indígena en México, es un fenómeno que supera con mucho el ámbito meramente piadoso-devocional... se constituye como un fenómeno sumamente complejo en el cual convergen elementos religiosos, económicos, políticos, sociales e identitarios, donde se pone en juego la relación dialéctica entre grupos culturales minoritarios frente a las hegemonías política y religiosa del Estado mexicano". (Gómez, 2008, 1).

Por tanto, no podemos ni debemos considerar la religiosidad popular como una mera expresión religiosa aislada, ésta trastoca todas las esferas del quehacer humano. Sin embargo, en este proceso hay que detectar ¿qué gobierna a quién? Pues en la parte espiritual afecta hasta las relaciones ideológicas y ante el Estado. ¿Será que la religiosidad popular manipula al Estado y a la misma religión oficial? O, ¿es un mecanismo de defensa que favorece la identidad comunitaria, siendo exonerada de algunas exigencias que impone la religión católica? Así, por ejemplo hemos de destacar el rol que han tenido la mayor parte de los elementos de ambos ritualismos: lugares, objetos, santos, tiempo, representantes; sacerdotes y mayordomos. Se trata de un rol de autoridad, pero a su vez es un planteamiento del papel en esta interacción ritual y ante todo, en la continuidad de la vida de un grupo identitario. Es decir, el sincretismo religioso es un factor aglutinador y de integración social.

Si bien, el sincretismo aquí está acotado a las expresiones religiosas del mundo indígena mesoamericano en su integración o

reacomodo con la conquista española, hemos de advertir que este, se da a lo largo de las conquistas espirituales o religiosas en el mundo, así por ejemplo el mundo musulmán cuando se expande por la India, África, o en los mismos casos cuando los pueblos mesoamericanos se conquistaban unos a otros. En todo caso conviene recordar que: *“El sincretismo resultante, parece provenir de un proceso mucho más complejo que un mero "corta y pega" de aspectos cristianos, por un lado, e indígenas por el otro. El proceso histórico que vivieron estos pueblos durante la conquista y posterior colonización es sumamente complejo por la forma como se desarrolló”* (Gómez, 2008, 1). De esta complejidad debemos tener mesura en decir si fue una aniquilación o un enriquecimiento de ambas expresiones, pues sin lugar a duda, contienen estos dos elementos.

En la relativa tranquilidad de vida que llevaban los pueblos mesoamericanos previamente a la conquista, los pueblos indígenas tenían muy bien definida su religiosidad, ritualidad, tiempos y lugares sagrados para el culto a sus dioses, de las ofrendas, del rol y sus mediadores o sacerdotes, así como de los vínculos que entrelazaban a la comunidad. Por tanto ¿qué lugar ocuparon todos estos elementos y otros tantos provenientes de España?

El mundo indígena, aún con la fuerza y violencia con la que fueron sometidos, fueron “inteligentes”, al adoptar e incorporar algunos de los elementos de la religión judeocristiana que estaba siendo impuesta. Proceso que ha perdurado, y que fuertemente se vio

amalgamada en los dos primeros siglos. Y lo que cabe destacar en esta integración y apropiación, es que muchos de los elementos, el mundo indígena los vinculó a sus necesidades temporales. Pues se acomodaron los santos y sus festividades acordes al calendario natural de fertilidad agrícola. Tiene sentido que en todo el ciclo de producción se haya asociado el santoral católico. Deja la sensación que fue una integración en la que queda supeditado el rol de los santos, silenciosamente los rituales mesoamericanos siguen ocupando en primer término la praxis religiosa. El vencimiento fue integración, desde la que ambas perspectivas pierden y ganan.

Uno de los medios privilegiados en los que se materializa esta integración, ha sido por los *ritos*. Estos han modificado no sólo un culto, sino también, las relaciones sociales que en ellas están implicadas, como la fe y el poder. El motivo de celebración tiene fechas específicas. Parafraseando a Broda, podemos decir nuevamente, que el sincretismo, incorporado por medio de los ritos, se expresa celebrando de acuerdo con los calendarios agrícolas y la incorporación de los santos católicos se funde a su cosmovisión ancestral, añadiéndolos a sus festividades. Expresión que ayudó a la cohesión de una identificación social a partir del s XVI. Muchos de ellos, siguen hoy vigentes. En esta mixtura, deja en relativa tranquilidad a la iglesia oficial que se celebren las festividades de la tradición judeocristiana manteniendo cierta tolerancia en la expresión

local de los rituales indígenas. Puesto que aún pervive una fisura de sentido trascendental que está presente en un rito:

> La misma forma indígena de entender a los seres sobrenaturales y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo la divinidad es -en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma… Muy por el contrario, entre los indígenas es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. (Gómez, 2008, 2).

El mundo indígena da una resignificación a las expresiones que se integraron o que fueron impuestas por el cristianismo, de acuerdo con sus necesidades e intereses. Es muy posible que estas características de creatividad, selección y refuncionalización, constituyan el motor que las mantiene vivas a lo largo de los años, a la vez representa un rasgo de transmisión tradicional entre generaciones. Bajo este mecanismo destacamos que quien socialmente tiene el control, es la comunidad indígena en los rituales.

En esta mirada de integración de los santos al nivel de conferirles poderes divinos, ponen en entredicho el monoteísmo judeocristiano que los agentes eclesiásticos intentaron instaurar. Es quizá el engaño indígena politeísta revestido de un monoteísmo con toda la galería de los santos adorados y venerados.

Es un trato de lo divino como con un Tú. No se omite que hay un reconocimiento de la jerarquía entre lo divino y lo humano, la que

regula las relaciones humanas y espirituales. Sin embargo, la reciprocidad implica cercanía, exigencia y respuesta.

Las expresiones neosimbólicas, con una resignificación y reformulación, tiene una confección a partir de siglo XVI, no hay una fecha que certifique este ritualismo simbiótico. Ciertamente, aparecen casi de inmediato, y con el paso del tiempo se fortalecieron, se enriquecieron y a la vez, se enrarecieron. Como lo señala Broda: *"Se manifiesta en la época colonial y hasta nuestros días una ritualización extrema de muchos aspectos de la vida de las comunidades"*. (Broda, 2003, 14). Esta fusión ritualista prehispánica y judeocristiana, es un esfuerzo evangelizador por manifestar una única religión monoteísta, jerarquizada, con nuevos valores, con nuevos sacerdotes, nuevos lugares, llevando todo ello a la excelsitud. El mundo indígena mesoamericano incorporó todo ello a su calendario agrícola. Aún en el sometimiento y resistencia, no fue exterminada del todo su religiosidad. Por ello la nueva expresión sincrética de religiosidad es producto de luchas espirituales y de negociaciones de poder. Particularmente la capacidad identitaria que se logra a distancia de más de quinientos años. Por tanto, no es sólo un tema religioso, sino de poder a favor de la ideología dominante. A ambos les ha convenido, por ello, cada uno –a su modo- ha pactado.

Podemos afirmar con lo anterior, que la pretensión de una *tabula rasa* en asuntos de conquista espiritual nunca tuvo cabida. La creatividad de los pueblos campesinos indígenas mesoamericanos

fueron lo suficientemente solventes en no dejarse maniatar del todo como para que su religiosidad y expresividad fuera desaparecida en el tiempo. Será interesante indagar ulteriormente por la etnografía religiosa, si en alguna parte del mundo se han logrado establecer proceso de conquista espiritual a partir de la *tabula rasa*.

En segundo lugar, y siguiendo las huellas de Gómez Arzapalo, debemos recordar que *"La religiosidad popular indígena característica en numerosos pueblos latinoamericanos, no es escisión del cristianismo producto de ignorancia o terquedades de los indios (como generalmente prefieren verlo los clérigos), sino una expresión cultural original que respondió -y lo sigue haciendo- a las necesidades sociales de las comunidades que la viven"*. (Gómez, 2008, 3). Podemos decir, que fue una manera inteligente de recibir -una nueva religión- y hacer sobrevivir sus tradiciones. Aun cuando ésta presente infinidad de variables para su comprensión, a la vez siempre se encontrarán constantes de resistencia, de expresividad y de un rasgo oculto o misterioso que es invisible a los ojos de la religión católica. Significa entonces que, en buena medida, la religiosidad popular seguirá caminando al margen y a la periferia del judeocristianismo.

Finalmente, la religiosidad popular y la católica hoy en día, mantienen cierto nivel de tolerancia en su expresividad, en sus modos y tiempos de celebración. Diríamos que las comunidades campesinas indígenas cumplen con un mínimo ante la religión católica para obtener el beneficio de ésta, pero es sobre todo en su mundo

simbólico y reformulado culturalmente, en que dan nueva significación a sus creencias y rituales. Sin valoración ética, no podemos decir que una está bien y la otra mal, que en una existe la razón y en la otra ni siquiera aparece; que una es más importante que la otra, y así sucesivamente. Sin apasionamientos de favorecer a una de ellas, es que hoy finalmente conviven en una sola expresión pluricultural. Ambas se necesitan, se implican y son responsables de la salud espiritual de su propia comunidad.

Esto nos abre a la posibilidad de repensar lo “sagrado” en la cultura. Es decir, la categoría de análisis de lo sagrado (desde la perspectiva occidental) no encuentra un símil con los rituales mesoamericanos, por lo que pudiéramos establecer las semejanzas y diferencias entre dos mundos religiosos en su concepción de lo sagrado para cada uno de ellos. Además, para el caso indígena, es necesario considerar que los rituales son integradores de una identidad comunitaria, sin que se agote en lo religioso, pues su estructura tiene impacto y repercusión en la vida socio-ideológica, política y económica de los pueblos autóctonos.

¿Es posible que una cultura asuma una vivencia religiosa desde lo exógeno, sin asumirla desde sus propias coordenadas de sentido?
Por tanto, debemos considerar que la cultura que se desarrolla al interior de un grupo social, le permite desarrollar un proceso de autoabastecimiento, a la vez que le permite fortalecer su identidad. Es por ella por la que se alcanza la materialización de su mundo interior.

En este sentido, la cultura y lo que sucede a su interior nunca está quieto ni terminado. Por el contrario, siempre está en movimiento incorporando y renovando elementos que le dan continuidad.

Una de las dimensiones de la cultura, así como lo es el arte, la tradición, ritos, mitos, medios y formas de producción, ciencias y tecnología, lo es también la religión, y adelgazando la perspectiva, nos remitimos a la religiosidad popular. Esta también goza de esa dinamicidad y con sus peculiaridades en el contexto de los pueblos indígenas y rurales en México.

Recurriendo a las palabras de Jorge Ramírez Calzadilla (2004, p. 30).

> … hay formas religiosas de menor sistematización teórica y organizativa, con una notable espontaneidad. Es a éstas últimas a las que parece corresponder la llamada religiosidad popular. [...] en la medida en que se crean círculos que se alejan de la ortodoxia, se producen variantes religiosas más permeables al cambio, a la espontaneidad y a la incorporación de elementos nuevos o procedentes de otras formas religiosas. (Ramírez Calzadilla citado por: Gómez, 2009, 6).

Entonces uno de los elementos que a la religiosidad popular le permiten su supervivencia y continuidad, es su capacidad de *espontaneidad*. Frente a lo oficial que es estable y estático, con muy pocas o nulas variables en sus ritos y expresiones.

El carácter pedagógico de una y otra es porque la religiosidad popular aprende y transmite kinestésicamente, por el colorido, la festividad, los olores y aromas, la participación, entre otros elementos. Mientras que la oficial es rígida, ritualista esquemática y estructurada, dogmática, de mayor nivel y exigencia racional y fe trascendente en lo

revelado, en este sentido espiritualizada, tomando distancia frente al factor material.

**Conclusión**

La religiosidad popular es un producto de la simbiosis de la Conquista española o portuguesa en tierra de los llamados indígenas. Técnicamente es conocido este fenómeno socio-religioso como sincretismo. Nada nuevo, pues entre griegos, romanos, judíos y otros pueblos ya habían presentado esta permeabilidad religiosa. Lo peculiar aquí, es que ambos "ganaron" y "perdieron". Con la integración e incorporación de signos, ritos, símbolos, motivos festivos, y todo lo que incluye la dialéctica mito-rito, a los pueblos indígenas les permitieron dar continuidad histórica a su expresión religiosa. Como decía más arriba: con un toque de tolerancia.

Es prudente recordar que, *"en la conformación de la religiosidad de un grupo social, no pueden obviarse los antecedentes históricos que determinan la posición social de un grupo, que, a su vez se encuentra inmerso en una realidad social más amplia en la cual se juega la distinción entre lo propio y lo ajeno, generando identidad, mecanismos de sobrevivencia y formas concretas de existencia social".* (Gómez, 2009, 19). Con ello, queremos afirmar que la religiosidad popular va a continuar por decenas de años a pesar de los

pesares y más allá de lo que la jerarquía prefiera. Si alguien intenta aniquilar esta religiosidad, seguramente brotará con mayor fuerza.

## Bibliografía


- Broda, Johanna, “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, Graffylia (Revista de la facultad de filosofía y letras BUAP), num. 2, 2003, pp. 14-27. Versión electrónica disponible en: http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/14.pdf

- Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, “Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en Comunidades campesinas de origen indígena en México”, Gazeta de Antropología de la Universidad de Granada, no. 24/1, 2008. Versión electrónica disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G24_19Ramiro_GomezArzapalo_Dorantes.html

- Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, “Santo señor Don Diablo… ruega por nosotros. Resignificación del personaje Diablo como ente numinoso en un contexto indígena mexicano”, Gazeta de Antropología de la Universidad de Granada, no. 25/1, 2009. Versión electrónica disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G25_12RamiroAlfonso_GomezArzapalo.html

- Ramírez Calzadilla, Jorge, “La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña”, en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba,* UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp.25-46, 2004.




Este Cuaderno se terminó el 1° de junio de 2018. Los autores son responsables de lo que expresan, el coordinador del volumen catalizó el esfuerzo colectivo de los participantes en este producto. Esta colección pretende guardar memoria de los aportes reflexivos más sobresalientes entre alumnos y profesores de las asignaturas en Filosofía, Teología, Antropología, Sociología, Historia, Fenomenología de la Religión, etc. que sean pertinentes a la reflexión sobre la *Religiosidad Popular en México*. Está abierto a la inclusión de cualquier docente Interesado que involucre a sus estudiantes sin importar su adscripción institucional o escuela donde imparta su cátedra. Se divulga libremente en formato electrónico, sin ningún fin de lucro, en ánimo de contribución académica e intelectual a todo aquél que pueda estar interesado. Se permite la difusión y citación, respetando las debidas referencias que den crédito a los autores de los textos.

El medio de difusión propio de esta Colección, bajo el sello de "Senda Libre", será la página:

**http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/**

Perteneciente al:

*Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.*

